BİYOGRAFİ

İmâm-ı RABBÂNÎ

Doç. Dr. Necdet TOSUN



İmâm-ı RABBÂNÎ

Doç. Dr. Necdet TOSUN

İmâm-ı RABBÂNÎ

Doç. Dr. Necdet TOSUN



İMÂM-I RABBÂNÎ

Editör
Ömer ÇETİNKAYA

Görsel Yönetmen
Engin ÇİFTÇİ

Kapak
Erhan KARA

Sayfa Düzeni
Ahmet YOLAÇAN

ISBN
9944-125-01-6

Yayın Numarası
184

Basım Yeri ve Yılı
Çağlayan Matbaası / İZMİR Tel: (0232) 252 20 96
Mart 2007

Genel Dağıtım
Gökkuşağı Pazarlama ve Dağıtım
Merkez Mah. Soğuksu Cad. No: 31
Tek-Er İş Merkezi Mahmutbey/İSTANBUL
Tel: (0212) 410 50 00 Faks: (0212) 444 85 96

Kaynak Yayınları
Emniyet Mahallesi Huzur Sokak No: 5
34676 Üsküdar/İSTANBUL
Tel: (0216) 522 09 99 Faks: (0216) 328 35 89
www.kaynakyayinlari.com.tr

İÇİNDEKİLER

BİRİNCİ BÖLÜM

İMÂM-I RABBÂNÎ'NİN HAYATI

İKİNCİ BÖLÜM

İMÂM-I RABBÂNÎ'DEN GERİYE KALANLAR

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

İMÂM-I RABBÂNÎ'NİN GÖRÜŞLERİ

BEŞİNCİ BÖLÜM

İMÂM-I RABBÂNÎ'NİN ETKİ VE YANKILARI

ALTINCI BÖLÜM

YEDİNCİ BÖLÜM

İMÂM-I RABBÂNÎ'NİN ESERLERİNDEN SEÇMELER

ÖNSÖZ

İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî 17. yüzyılda Hindistan'da yaşamış bir âlim ve sûfîdir. O bir taraftan İslâmiyet'in Kur'ân ve sünnet çizgisinde yorumlanması ve toplumun hurafelerden arındırılması için mücadele etmiş, bir taraftan da tasavvuf yolunun yüksek tecrübelerine erişip edindiği bilgileri dostları ile paylaşmıştır. Yaşadığı dönemdeki padişahların İslâmiyet'e aykırı uygulamalarına sessiz kalmayan İmâm-ı Rabbânî, hapsedilmeyi göze almış; ancak ilkelerinden ve mücadelesinden vazgeçmemiştir. Sonunda çabaları ve mücadelesi sonuç vermiş, Müslümanların din ve tasavvuf anlayışında önemli bir canlanma ve yenilenme meydana gelmiştir. Bu yönleriyle o, toplumun din ve tasavvuf anlayışını yenileyen (müceddid) bir rehber olarak telâkki edilmiş ve kendisine "Müceddid-i Elf-i Sânî" (hicrî ikinci bin yılın yenileyicisi) lakabı verilmiştir.

Ayrıca o, İslâm dünyasının, özellikle Hindistan'ın 19 ve 20. yüzyıllardaki özgürlük, ilim, ıslah ve ihyâ hareketlerine ilham kaynağı olmuştur. Tasavvufî eğitim ve varlık düşüncesi konularında ortaya koyduğu yeni fikirler ve getirdiği orijinal terimler de, tasavvuf kültürüne önemli bir katkı sağlamıştır.

İmâm-ı Rabbânî'nin bu yönleri, Doğu'da ve Batı'da birçok çalışmaya konu olmuştur. Bu çalışmalar zincirinin bir halkası olarak tarafımızdan da akademik bir eser ve

bazı tercümeler yayınlanmıştır. Ancak akademik eserlerin üslûbunun geniş kitlelere hitap etmede ve onlara faydalı olmada sorunlar yaşadığı bilinen bir gerçekti. Bu sebeple daha önce ele alınmayan konuları da dikkate alarak akademik ağırlıktan uzak kalarak daha geniş kitleler için yeniden bir İmâm-ı Rabbânî kitabı yazma ihtiyacı hâsıl olmuştu. Bu yöndeki talep ve teklifler üzerine bu eser kaleme alındı.

Bu eser, bir "Giriş" ve yedi "Bölüm"den oluşmaktadır. Giriş'te Hint Altkıtası'nda İslâm ve tasavvuf konusu ile İmâm-ı Rabbânî döneminde Hindistan'ın durumu kısaca ele alınmıştır. Birinci Bölüm'de İmâm-ı Rabbânî'nin hayatı; İkinci Bölüm'de ondan geriye kalanlar, yani eserleri, nesli ve halifeleri; Üçüncü Bölüm'de keşif ve kerametleri; Dördüncü Bölüm'de dinî ve tasavvufî görüşleri; Beşinci Bölüm'de İslâm dünyasındaki etki ve yankıları; Altıncı Bölüm'de ibadet hayatı ve günlük davranışları ele alınmış; Yedinci Bölüm'de ise İmâm-ı Rabbânî'nin eserlerinden bazı seçmeler yapılıp sunulmuştur.

Eser hazırlanırken öncelikle İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî'nin kendi eserleri ile onun hakkında yazılan en güvenilir eserler kullanılmış, yeri geldikçe yeni çalışmalardan da yararlanılmıştır. Ancak eserin akademik bir kitap ağırlığından uzaklaşması için kaynaklar bazen gösterilmemiş, tasavvuf terimlerini bozmadan sade bir dil kullanmak için çaba sarf edilmiştir.

Bu eserin hem genel anlamda tasavvuf düşüncesinin hem de İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî'nin daha iyi anlaşılması yolunda mütevazı bir katkı olmasını temennî ederim.

Doç. Dr. Necdet Tosun

GİRİŞ

I. Hint Altkıtası'nda İslâm ve Tasavvuf

Hindistan ve Pakistan gibi ülkelerin bulunduğu, Hint Altkıtası adı verilen bölgede İslâmiyet'in yayılması daha ziyade sûfîler vasıtasıyla olmuştur. Tarihte "Horasan" adı verilen ve Afganistan ile Doğu İran'ı kapsayan bölge, tasavvufun en canlı olduğu bölgelerden biri idi. Hint Altkıtası da Horasan'a komşu olduğu için buradan birçok mutasavvıf Hindistan'a gidip yerleşmiştir. Ayrıca Arap ülkelerinde yaşayan bazı sûfîlerin deniz yolu ile Hindistan'a gittikleri bilinmektedir. Deniz yoluyla Hindistan'a gidenlerden biri Hallâc lakabıyla anılan Hüseyin b. Mansûr'dur. (ö. 309/922) Hint Altkıtası'nın en meşhur sûfîlerinden biri de *Keşfu'l-mahcûb* isimli Farsça tasavvufî eseri kaleme alan ve Lahor'da medfûn bulunan Ali b. Osman Hücvîrî'dir. (ö. 465/1072) Hicrî 5. (milâdî 11.) asırda yaşayan bu zât, Hint Altkıtası'nda daha ziyade Dâtâ Gencbahş lâkabıyla anılır.

Horasan'dan Hint Altkıtası'na gelip yerleşen ilk sûfîlerden biri Ebû İshâk Kâzerûnî'nin (ö. 426/1035) halifesi olan Şeyh Safiyyüddin Kâzerûnî'dir. Rivayete göre, Uççe ya da Ûç isimli şehirde yoga ile meşgul olan yogilerden birisi bazı olağanüstü işler yapmak için Şeyh Safiyyüddin'i yarışmaya davet eder. Önce yogi işe başlar ve gücünü konsantre ederek havaya yükselir, evin tavanına kadar geldikten sonra tekrar yere iner. Sıra Şeyh

Safiyyüddin'e gelince o ellerini açıp Allah'a dua eder. Sonra havaya yükselir ve evden çıkıp önce kıble tarafına, sonra Kuzey'e ve Güney'e uçar, ardından eve döner. Bu durumu gören yogi kendisinin uzun yıllar perhiz yaparak ancak bu kadar yükselebildiğini, Şeyh Safiyyüddin'in uçuşunun ise ancak ilâhî bir yardım ve keramet ile olabileceğini kabul eder. "Sizin yolunuz hak, bizimki bâtıl." diyerek Müslüman olur.[1]

Başka bir rivayete göre, Hindistan'da sûfîlerden biri, bir yogi ile yarışır. Her ikisi ayrı ayrı fıçılara girerler. Fıçıların ağzı kapatılarak bir tepeden aşağı yuvarlanır. Fıçılar aşağı indikten sonra fıçıların kapakları açılır. Yoginin öldüğü, sûfînin ise canlı olduğu görülür. Bu durumu gören tüm yöre halkı İslâmiyet'e girer.[2]

Bu tür menkıbelerden anlaşıldığı kadarıyla, mistisizmin ve yoganın oldukça yaygın olduğu bu coğrafyada sırf aklî izahlarla İslâmiyet'i yaymak zor olduğu için sûfîler keramet göstermek zorunda kalmışlar ve bu yolla halkı İslâmlaştırmışlardır.

Tarihten bugüne kadar Hint Altkıtası'nda en yaygın ve etkin olan tasavvuf ekolleri şunlardır: 1. Çiştiyye, 2. Sühreverdiyye, 3. Kâdiriyye, 4. Nakşbendiyye. Bu dört tasavvuf ekolü kadar etkin olmasa da, Şattâriyye ve Firdevsiyye de bölgede faaliyet göstermiştir. Bu tasavvuf ekollerine mensup birçok sûfî, Hint Altkıtası'nda İslâmiyet'in yayılmasına katkı sağlamıştır.

Çiştiyye şeyhlerinden Muînüddin Hasan Siczî Ecmîrî Horasan'dan yola çıkıp Hint Altkıtası'ndaki Lahor ve Delhi

1 Hâce Hasan Dihlevî, *Fevâidü'l-fuâd: Melfûzât-ı Hâce Nizâmeddin Evliyâ* (nşr. M. Latîf Melik-Muhsin Kiyânî), Tahran 1377, s. 62-63.
2 A. J. Arberry, *An Introduction to the History of Sufism*, London 1950, s. VII.

gibi bazı şehirlerde dolaştıktan sonra hicrî 561 (1166) senesinde Ecmîr'e (Ajmer) yerleşmiş ve burada hem İslâmiyet'i hem de tasavvufu yaymıştır. Bu şehirdeki Hindû yönetici (raca) ile tartıştığı ve birçok gayr-i müslimin Müslüman olmasına vesile olduğu nakledilir. Onun mürîd ve halifesi olan Şeyh Vecîhüddin sayesinde Cîpâl isimli Hind yogisinin Müslüman olduğu nakledilir. Yine bir Çiştî şeyhi olan Ferîdüddin Genc-i Şeker (ö. 664/1265) Pencâb'taki birçok Hindû kabilesinin Müslüman olmasına vesile olmuştur. Bu tarikatın önde gelen şeyhlerinden Seyyid Muhammed Gîsûdırâz (ö. 825/1422) Poona ve Belgaum bölgelerindeki halkın Müslüman olmasında önemli bir rol oynamıştır. Çiştiyye, günümüzde Hind Altkıtası'nın en yaygın tarikatı olarak bilinir. Kavvâlî adı verilen mûsikî ile en çok ilgilenen tasavvuf ekolü de Çiştîler'dir.

Sühreverdiyye yolunu Hindistan'a getiren kişi Bahâeddin Zekeriyyâ Mûltânî'dir. (ö. 666/1267) Mûltânî'nin, Hint Altkıtası'nda İslâmiyet'i yaymak için muhtelif bölgelere mürîdlerini vâiz olarak gönderdiği bilinmektedir. Sühreverdiyye mensuplarından Şeyh Celâleddin Tebrîzî (ö. 642/1244), hicrî 7. asırda Bengâl'de İslâmiyet'in yayılmasına önemli katkılar sağlamıştır. Yine Sühreverdî şeyhlerinden Hüsâmeddin Multânî Gucerât ahalisinin; Mahdûm-i Cihâniyân lakabıyla anılan Celâleddin Hüseyin Buhârî (ö. 785/1384) de Pencâb'daki birkaç kabilenin Müslümanlığa yönelmesinde etkili olmuştur.

Abdülkâdir Gîlânî (ö. 561/1166) tarafından Bağdat'ta kurulan **Kâdirîlik,** İslâm dünyasının birçok bölgesine yayıldığı gibi Hint Altkıtası'na da gelmiştir. Kâdiriyye'yi bu bölgeye getiren ilk kişinin Abdülkâdir Gîlânî'nin torunu Seyyid Safiyyüddin Sûfî Gîlânî (ö. 611/1214) olduğu söylenir. Bununla birlikte, Hindistan'a yerleşerek Kâdirîliğin

yayılmasına en çok katkı sağlayan kişinin Ebû Abdullah Muhammed Gavs Gîlânî (ö. 923/1517) olduğu kabul edilmektedir. Kâdiriyye şeyhlerinden Seyyid Yûsufüddin isminde bir zâtın Bağdat'ı terk ederek 826 (1423) senesinde (bugün Pakistan'ın güneyinde bulunan) Sind bölgesine gittiği, Lûhânâ grubundan 700 kişinin Müslüman olmasına vesile olduğu nakledilir.

Hicrî 8. (milâdî 14.) yüzyılda Orta Asya'daki Buhara'da yaşamış olan Bahâeddin Nakşbend'den (ö. 791/1389) ismini alan **Nakşbendîlik**, Semerkandlı Ubeydullah Ahrâr'ın neslinden veya silsilesinden gelen bazı sûfîler vasıtasıyla Hint Altkıtası'na 16. yüzyılda girmiş ise de, bu tasavvuf ekolünün o bölgede güçlü bir şekilde yayılmasını sağlayanlar Muhammed Bâkî Billah (ö. 1012/1603) ile onun halifesi İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî (ö. 1034/1624) olmuştur.

Bâkî Billah'ın bu tasavvuf yolunu Hindistan'a getirmesiyle ilgili şu sözü meşhurdur: "Bu tohumu Buhara ve Semerkand'dan getirip Hindistan'ın bereketli toprağına ektik." Bâkî Billah'ın mürîd ve halifelerinden İmâm-ı Rabbânî yazdığı eserler ve mektuplarla Hint Altkıtası'nda İslâmiyet'in güçlenmesi, Müslümanların hurâfelerden uzaklaşması ve sûfîlerin düşünce dünyalarını gözden geçirmeleri için mücadele etmiş bir yenilikçidir. Onun Müceddid-i Elf-i Sânî lâkabına istinaden kendisinden sonra devam eden Nakşbendî koluna **Müceddidiyye** adı verilmiştir. Bunun dışındaki Ahrâriyye, Ubu'l-Ulâiyye ve Bâkiviyye kolları fazla etkin olamamıştır.

İmâm-ı Rabbânî Nakşbendîliğin yanısıra Çiştiyye, Kâdiriyye ve Kübreviyye tarikatlarından de icâzetli idi. Farsça olan mektupları üç cilt hâlinde toplanmış ve sonraları yayınlanmıştır. Vefatından sonra oğulları Muhammed

Ma‘sûm ve Muhammed Saîd ile müridlerinden Âdem Benûrî, Müceddidîliğin yayılmasında rol oynayan en önemli şahsiyetler olmuşlardır.

Nakşbendiyye-Müceddidiyye Hint Altkıtası'ndaki diğer tarikatların aksine yüksek sesle değil, alçak sesle (hafî) zikretmeyi esas almış, musikî dinlemeye ve halvete çekilmeye ilgi göstermemiş, dinî kurallara Ehl-i Sünnet ve Cemâat anlayışı çerçevesinde bağlı kalmayı öğütlemiştir.

Hint Altkıtası'nda yayılan bir diğer tasavvuf ekolü **Şattâriyye**'dir. Şattâriyye, Orta Asya'da hicrî 8. (milâdî 14.) asırda yaşayan Bâyezîd Aşkî'ye nisbet edilen Aşkıyye (Işkıyye) tarikatının bir koludur. Aşkıyye mensuplarından Şeyh Abdullah Şattâr (ö. 832/1429) Orta Asya'dan Hindistan'a giderek tarikatı bu bölgede yaymaya muvaffak olmuş, kendisinden sonra tarikat, Şattâriyye adıyla devam etmiştir. Şattâriyye'nin Hindistan'daki en önemli simalarından biri Muhammed Gavs Gevâliyârî'dir. (ö. 970/1563) Kendisinden sonra Şattâriyye'nin Gavsiyye kolu oluşmuştur. Muhammed Gavs Hindû yogileriyle tanışmış, onlardan yoga ve tantra öğrenmiş, Sanskritçe mistik bir yoga kitabı olan *Amratkund*'u *Bahru'l-hayât* adıyla Farsça'ya tercüme etmiştir. En meşhur eseri ise dervişler için kuralları ve âdâbı ihtivâ eden *el-Cevâhiru'l-hams*'tır. Hint kültürünün tesirinde kalan Muhammed Gavs, İmâm-ı Rabbânî tarafından *Ma‘ârif-i Ledünniyye* isimli eserinin sonunda isim verilmeden eleştirilmiştir.

Hint Altkıtası'da etkin olan tasavvuf ekollerinden biri de **Firdevsiyye**'dir. Bu tasavvuf ekolü, Necmeddin Kübrâ tarafından Orta Asya'da kurulan Kübreviyye'nin bir koludur. Necmeddin Kübrâ'nın halifelerinden Seyfeddin Bâharzî (ö. 658/1260) Buhara'da halkı irşad ile meşgul olmuş, Altın Orda hükümdarı Berke Han'ın

Müslüman olmasını sağlamış, müridlerinden biri olan Hâce Bedreddin Semerkandî'yi daimî olarak ikamet etmek üzere Hindistan'a göndermiştir. Hâce Bedreddîn'in iki halifesi olan Hâce Rükneddin ve Hâce Necîbüddin Firdevsî ile bu yol devam etmiştir. Firdevsiyye koluna ismini veren, Necîbüddin Firdevsî'dir. Onun müridlerinden Mevlânâ Ferîdeddin *Fetâvâ-yı Tâtârhâniyye* isimli fıkıh kitabını kaleme almıştır. Önde gelen müridlerinden biri de Şerefüddin Ahmed b. Yahyâ Menîrî'dir. (ö. 782/1381) Menîrî'nin Farsça olan 100 adet mektubu *Mektûbât-ı Şeyh Şerefüddin* adıyla derlenmiş ve yayınlanmıştır. (Kanpur 1911) Firdevsiyye, Menîrî'nin müridleri vasıtasıyla Hindistan'da faaliyet sürdürmüştür.

II. İmâm-ı Rabbânî Döneminde Hindistan

İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî'nin (ö. 1034/1624) yaşadığı dönem olan 16. yüzyılın sonu ile 17. yüzyılın başlarında Hindistan'da Bâbürlüler Devleti hüküm sürüyordu. Bu dönemde, Ekber Şah ve ardından Cihângîr padişahlık yapmıştı. Ülkede birçok imar ve kültür faaliyetleri sürüyordu. Ancak dinî ve içtimaî hayat çalkantı içindeydi. Müslümanlar ile Hindular arasındaki mücadeleler devam ederken, Ekber Şah -muhtemelen ülkedeki iktidarını güçlendirmek niyetiyle- Hindulara yakınlık göstermeye başladı. Bununla da kalmayıp "Dîn-i İlâhî" adıyla yeni bir din ortaya attı. Bu gelişmelerden kaygılanan İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî sarsılmaya başlayan dinî esasları muhâfaza etmek ve İslâmiyet'i hurafelerden arındırmak için kültürel mücadeleye başladı. Yazdığı eserler ve mektuplarla Müslüman halkı ve idarecileri İslâmî kurallara bağlı olmaya çağırdı.

İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî, o dönemde Hindistan'daki bazı eğitimsiz Müslümanların Hindu dinî merasimlerine katıldıklarını, birçok Müslüman kadının, Hinduların su çiçeği hastalığını iyileştirdiğine inandığı tanrıçaya dua ettiğini (sîtala) kaygıyla anlatmaktadır.[3] Ayrıca Müslümanların ibadette ve kıyafette bazı bidatlar icat ettiklerini, sûfî görünen cahiller ile dünyaya düşkün âlimlerin topluma zarar verdiğini belirtmektedir.[4]

Ahmed Sirhindî, o dönemde Hindistan'ın dinî ve sosyal hayatındaki çalkantıları *İsbâtü'n-nübüvve* adlı eserinde şöyle anlatır: "Zamanımızın önde gelenlerinden birisi (Ekber Şah ve onun önde gelen bürokratlarından Ebu'l-Fazl Allâmî kastediliyor) âlimlerden birçoğunu, dîne ve peygamberlere bağlılıklarından dolayı, anlatılması uygun olmayacak şekilde cezalandırdı. Hattâ iş oraya vardı ki, meclisinde son peygamberin (sallallahu aleyhi ve sellem) ismini anmaktan kaçınır oldu. Onun güzel ismini (Muhammed) taşıyan kişilerin ismini değiştirdi. Mescidleri ve Müslüman kabirlerini tahrip etti. Kâfirlerin mabedlerine, merasim günlerine ve ibadetlerine ise saygı gösterdi... Onların hükümlerini kendi dillerinden (Sanskritçe) Farsça'ya tercüme ederek İslâm'ın izlerini silmek istedi."[5]

Ahmed Sirhindî, bir mektubunda Hinduların Thânîser'de (Thanesar) bir mescidi ve türbeyi yıkıp yerine kendi mabedlerini inşa ettiklerini kaydetmektedir. Ayrıca onlar dinî merasimlerini rahatça icra ederken Müslümanların bundan mahrum olduğunu, mese-

---

3 Ahmed Sirhindî, *Mektûbât-ı İmâm-ı Rabbânî*, Karaçi 1392/1972, III, 363. (no. 41)

4 Ahmed Sirhindî, *ae*, I, 124. (no. 47)

5 Ahmed Sirhindî, *İsbâtü'n-nübüvve*, *Resâil-i Müceddidiyye* (nşr. Mahbûb İlâhî), Lahor 1385/1965 içinde, s. 22.

lâ Hindûların oruç gününde Müslümanların pazarda bir şey pişirip satmaması için gayret ettiklerini, ancak Müslümanların oruç zamanı olan Ramazan ayında Hinduların rahatça pazarda yiyecek pişirip sattıklarını anlattıktan sonra, bütün bunların Müslüman bir padişah (Cihângîr) döneminde yaşanmasının kendisini daha çok üzdüğünü de ifade etmektedir.[6]

O dönemde Hindistan'da heterodoks mahiyette Zikrî Fırkası, Revşeniyye (Rûşenâiyye), Mehdevî Hereketi ve İran'daki Safevî hükümdârı Şah Abbâs Safevî'nin katliamından kaçarak Hindistan'a gelen birçok Noktaviyye mensubu bulunmakta idi.[7] 16. yüzyılın başlarında Sadhu Nanak tarafından Hind kast anlayışına bir tepki olarak doğan Sih dini de etkinliğini arttırmaya başlamıştı.

Dinî hayatta yaşanan bu kargaşa döneminde Ekber Şah'ın ortaya attığı Dîn-i İlâhî (Tevhîd-i İlâhî) fikri zihinleri daha da bulandırdı. Bu yeni din tabanda geniş kitlelere ulaşamamış (Mensuplarının 19'u geçmediği söylenir) ve Ekber Şah'ın ölümüyle tarihe karışmış ise de, Müslümanları endişe ve üzüntüye sevk etmişti. Dîn-i İlâhî'ye göre, İslâm peygamberinin gelişinin üzerinden 1000 yıl geçmiş ve İslâmiyet tabiî ömrünü tamamlamıştı. Bu dinde Güneş'e tapılır, reenkarnasyona inanılır, domuz eti helâl sayılırdı. Ekber Şah, kendisine saygı secdesi yaptırır, Yogilere de özel bir ilgi gösterirdi.

O dönemde Hindistan'daki dinî hayatın bu yapısı İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî'yi İslâmiyet'i hem destekleyip güçlü bir hâle getirme hem de hurafelerden arındırarak tekrar saf hâline çevirme ve yenileme (tecdîd,

---

6 Ahmed Sirhindî, *Mektûbât-ı İmâm-ı Rabbânî*, II, 233-234. (no. 92)

7 S. Abul Hasan Ali Nadwî, *Saviours of Islamic Spirit*, Lucknow 1983, III, 32-42, 48-52.

ıslâh, ihyâ) düşüncesine güçlü bir şekilde sevk etmiştir. Bu gayeyle Ahmed Sirhindî, o dönemin önde gelen bürokratlarına birçok mektup yazıp onları teşvik etmiş, ayrıca dostlarına yazdığı mektuplarla ve diğer eserleriyle çevresindeki insanları yönlendirmeye çalışmıştır. Ekber Şah dönemi bürokratlarından dostu Şeyh Ferîd Buhârî'ye yazdığı şu cümleler, Sirhindî'nin duygularını özetlemektedir: "Hayırların en büyüğü, İslâm'ın güçlenip değer kazanmasına çalışmak, onun hükümlerinden her birini ihyâ etmeye gayret etmektir. Bilhassa İslâmî esasların yıkılmaya yüz tuttuğu böyle bir zamanda."[8]

---

8 Ahmed Sirhindî, *Mektûbât*, I, 126. (no. 48)

BİRİNCİ BÖLÜM

İMÂM-I RABBÂNÎ'NİN HAYATI

1. GENÇLİK DÖNEMİ

İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî hicrî 14 Şevvâl 971 (26 Mayıs 1564) tarihinde Hindistan'ın Sirhind kasabasında doğdu.[9] Soyları ikinci halife Hz. Ömer el-Fârûk'a dayanan Kâbil asıllı bir aileye mensuptur. Bu sebeple İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî'ye "Fârûkî" ve "Kâbilî" nisbeleri de izâfe edilmektedir.

Menkıbevî bir rivayete göre, İmâm-ı Rabbânî doğmadan önce babası Şeyh Abdülehad bir gece şöyle bir rüya görmüştü: Dünyanın her tarafı karanlıklar içinde; maymunlar, çakallar ve domuzlar insanları parçalıyor. Derken göğsünden bir nur fışkırdığını gördü. Nurun içinden bir taht ortaya çıktı. Bu tahtın üzerine büyük bir zât oturmuştu, onun karşısında zalimler ve dinsizler perişan oluyordu. İmâm-ı Rabbânî'nin babası bu rüyayı o dönemin büyük mutasavvıflarından Şeyh Kemâl'e anlattı. Şeyh

9 Muhammed İhsân Müceddidî, *Ravzatü'l-kayyûmiyye* (Farsçadan Urducaya trc. ve nşr. İkbâl Ahmed Fârûkî), Lahor 1996, I, 115.

Kemâl bu rüyayı şu sözlerle yorumladı: "Yakında senin bir çocuğun doğacak, o bütün bid'at ve hurâfeleri ortadan kaldıracaktır."

İmâm-ı Rabbânî'nin annesinden şöyle rivayet edilmiştir: Oğlum Ahmed'in doğumu esnasında bana baygınlık geldi. O esnada birçok evliyanın manen evime toplanmış olduğunu gördüm. Hâtiften şöyle bir ses geldi: "Allah Teâlâ oğlun Ahmed'i üstün vasıflarla yetiştirecek, kendi özel rahmetine mazhar kılacaktır."

Doğum yeri olan Sirhind'in eski adının Hind dilinde (Sanskritçe) "Arslanı çok olan yer, arslan ormanı" anlamına gelen Sihrend veya Sihrind olduğu, Gazne ile Sihrind arasına hâkim olan Gaznelilerin bu ismi "Hindistan'ın başladığı yer" anlamındaki Serhind'e çevirdikleri ve zamanla Farsça konuşanlar tarafından bu kelimenin Sirhind şekline dönüştürüldüğü söylenir. Ahmed Sirhindî'nin altıncı kuşaktan dedesi olan İmâm Rafî'uddîn tarafından iskâna açılan "Sirhind", bugün Hindistan'ın kuzeybatısında Patiala ile Ludhiana arasında kalan küçük bir kasabadır.

Rivayete göre, İmâm-ı Rabbânî henüz küçük bir çocuk iken hastalanmış ve çok zayıflamıştı. O dönemde babasının dostlarından ve Kâdirî şeyhlerinden olan Şeyh Kemâl (Keythelî) Sirhind'e gelince, çocuğunun zayıflamasına üzülen babası çocuğu yanına alarak Şeyh Kemâl'e götürdü ve şifâ için dua etmesini istedi. Şeyh Kemâl çocuğu görünce hürmet için ayağa kalktı ve onun daha uzun yıllar yaşayacağını, büyük bir veli olacağını söyledikten sonra, Abdülkâdir Gîlânî'ye ait olup kendisine intikal etmiş olan hırkasını torunu Şâh Sikender'e verdi ve: "Bu hırkayı ileride bu çocuğa vereceksin." diye vasiyet etti. Şeyh Kemâl bir süre sonra vefat ettiğinde İmâm-ı Rabbânî henüz yedi yaşında idi.

İmâm-ı Rabbânî'nin babası Şeyh Abdülehad Çiştiyye ve Kâdiriyye tarikatlarından icazetli bir şeyh ve âlim idi. Bu icâzetlerini Abdülkuddûs Gengûhî'nin (ö. 944/1537) oğlu ve halifesi Şeyh Rükneddîn'den (ö. 983/1575) almıştı.[10] İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî ilk eğitimine Sirhind'de, babasının yanında başladı. Hâfızlık yaptı ve babasından bazı dersler gördü. Sonra eğitimini geliştirmek için Siyâlkût'a (Sialkot) gitti. Mevlânâ Kemâl Keşmîrî'den (ö. 1017/1608) ma'kûlât (aklî ilimler; mantık, felsefe), Mevlânâ Ya'kûb Sarfî Keşmîrî'den (ö. 1003/1595) de hadis okudu. On yedi yaşına geldiğinde (988/1581) zâhirî ilimleri tamamlamış olarak babasının yanına döndü ve ders vermeye başladı. Bu arada Kâdî Behlûl Bedahşânî'den tefsir ve hadis okutma icâzeti aldı.[11]

İmâm-ı Rabbânî, ilimle meşgul olduğu gençlik döneminde, yaklaşık 18 veya 20 yaşlarında iken Bâbürlülerin başkenti olan Agra'ya gitti. Orada Ekber Şah'ın veziri Ebu'l-Fazl Allâmî'nin (ö. 1011/1602) meclislerinde bulundu ve bir defasında onunla tartıştı. Tartışmanın sebebi, Ebu'l-Fazl'ın filozofları çok övmesi idi. İmâm-ı Rabbânî ise, İmâm-ı Gazâlî'nin *el-Munkızü mine'd-dalâl* isimli eserinden naklen, filozofların ilimlerinin önceki peygamberlerin kitap ve sözlerinden aşırma olduğunu söyleyip vezire itiraz etti. Esasen bu tartışmanın arka plânında, Ebu'l-Fazl'ın peygamberlik müessesesinin önemi hakkındaki şüpheleri yatıyordu. Bunun üzerine İmâm-ı Rabbânî *İsbâtü'n-nübüvve* adlı eserini kaleme aldı ve peygamberli-

---

10 Şeyh Abdülehad'ın Çiştiyye ve Kâdiriyye silsileleri için Bkz. Bedreddîn Sirhindî, *Hazarâtü'l-kuds* (nşr. Mahbûb İlâhî), Lahor 1971, II, 28-30.

11 Muhammed Hâşim Kişmî, *Berekât-ı Ahmediyye (Zübdetü'l-makâmât)*, Kânpûr 1307/1889, s. 128; Bedreddîn Sirhindî, *Hazarâtü'l-kuds*, II, 31-32.

ğin önemi ve gerekliliğini aklî-naklî delillerle göstermeye çalıştı. Agra'da bulunduğu dönemde Ebu'l-Fazl'ın ağabeyi Ebu'l-Feyz Feyzî'ye (ö. 1004/1595) *Sevâtı'u'l-ilhâm* isimli ve noktasız harflerden oluşan tefsirinin müsveddelerinin yazımında da yardımcı oldu.

İmâm-ı Rabbânî bu dönemde ayrıca *Risâle-i Redd-i Şî'a* isimli eserini kaleme aldı. Bunu yazmasının sebebi şuydu: O dönemde Meşhed'in Şiî âlimlerinden Muhammed b. Fahreddîn Rüstemdârî bir risale yazarak İslâm'ın ilk üç halifesi, Hz. Âişe ve diğer bazı sahâbîler hakkında aşağılayıcı sözler sarf etmişti. Rüstemdârî'nin bu eserinin bir kopyası bir süre sonra Agra'ya ulaştı. İmâm-ı Rabbânî bu risaleyi görünce oradaki görüşleri reddetmek için *Risâle-i Redd-i Şî'a* isimli eserini kaleme aldı.[12] O dönemde muhtemelen 26 yaşında ya da biraz daha büyük idi. Bu eserin h. 1000 (1591-92) senesinde yazıldığını söyleyenler de vardır.

İmâm-ı Rabbânî'nin ilk eserlerinden *İsbâtü'n-nübüvve*, doğrudan dönemin önemli bir devlet adamını eleştiriyordu. *Risâle-i Redd-i Şî'a* da Hindistan'da ve saray çevresinde Şiîlerin etkin olduğu bir dönemde cesaretle yazılabilmişti. Bu durum, İmâm-ı Rabbânî'nin karakterini ve cesaretini göstermesi bakımından önemlidir.

Bir süre sonra babası Şeyh Abdülehad, İmâm-ı Rabbânî'yi ziyaret etmek için Agra şehrine geldi ve oğluna Sirhind'e dönmeyi teklif etti. Babası başkentte oğlunun girdiği tartışma ortamının ona zarar vereceğini düşünmüş ve oğlunu bu ortamdan uzaklaştırmak istemiş olmalıdır. Bu ziyaretin ardından İmâm-ı Rabbânî, babasıyla bera-

---

12 Ahmed Sirhindî, *Te'yîd-i Ehl-i Sünnet (Risâle-i Redd-i Şî'a)*, [nşr. Gulâm Mustafa Han], İstanbul 1994, s. 2; Kişmî, *ae*, s. 132; J.G.J. ter Haar, *Follower and Heir of the Prophet: Shaykh Ahmad Sirhindî (1564-1624) as Mystic*, Leiden 1992, s. 25.

ber memleketi olan Sirhind kasabasına döndü. Yolda Thânîser'e geldiklerinde, o şehrin önde gelenlerinden Şeyh Sultan'ı ziyaret ettiler. Bu ziyarette Şeyh Sultan, kızını İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî'ye nikâhladı. Rivayete göre, Şeyh Sultan rüyasında Peygamber Efendimiz'i (sallallahu aleyhi ve sellem) görmüş, Hz. Peygamber ona: "Kızını Şeyh Ahmed ile evlendir." diye emretmişti. Uykudan uyanan Şeyh Sultan "Bu Şeyh Ahmed acaba kimdir?" diye merak ediyordu. O dönemde İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî'yi görünce rüyada işaret edilen zâtın o olduğunu anladı ve kızını onunla evlendirdi. Bu evliliğin tarihi tam olarak bilinmiyorsa da, İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî'nin ilk oğlu Muhammed Sâdık h. 1000 (1591-92) senesinde doğduğuna göre, evliliği bu tarihten bir süre önce olmalıdır.

İmâm-ı Rabbânî evli olarak memleketine döndükten sonra babasına intisap ederek Çiştiyye ve Kâdiriyye tarikatlarına girmiş oldu. Babasının sohbetine devam etti ve kendisini tasavvufî ve ilmî eğitime verdi. 1005 (1597) senesinde Sirhindî'nin ikinci oğlu Muhammed Said dünyâya geldi. Babası Abdülehad, 1007 (1599) senesindeki vefatına yakın İmâm-ı Rabbânî'ye hilafet yani halkı irşâd etme yetkisi verdi. O artık babasının yerine geçmiş olan bir Çiştî-Kâdirî şeyhi idi. Aynı yıl (1007/1599) üçüncü oğlu Muhammed Ma'sûm dünyaya geldi. İmâm-ı Rabbânî'nin, *Risâle-i Tehlîliyye* isimli eserini de bu yıl içinde kaleme aldığı söylenmektedir.

Babasının vefatından sonra 1008 senesinin Rabî'u'l-âhir ayında (Ekim 1599) İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî hacca gitmek için Sirhind'den yola çıktı. Bu dönemde 37 yaşında idi. Delhi'ye geldiğinde dostu Mevlânâ Hasan Keşmîrî'nin tavsiyesi ile Delhi'nin Fîrûzâbâd mahallesinde

irşâd ile meşgul olan Nakşbendî şeyhi Muhammed Bâkî Billâh'ı ziyaret etti. İmâm-ı Rabbânî, vefat eden babasının Nakşbendiyye'den övgüyle bahsettiğini biliyor ve bu tarikata gıyaben ilgi gösteriyordu. Bâkî Billah İmâm-ı Rabbânî'yi görünce ondaki yüksek kâbiliyeti sezdi ve âdeti olmadığı halde, kendisine intisap edip bir süre tekkesinde ve sohbetinde kalmasını rica etti. İmâm-ı Rabbânî bu teklifi kabul etti ve Nakşbendiyye'ye intisâbı başlamış oldu.

Bâkî Billah, İmâm-ı Rabbânî'ye Mâverâünnehr'de şeyhi Hâcegî İmkenegî'nin yanında iken gördüğü bir rüyayı anlattı. Bu rüyada bir papağan gelip Bâkî Billah'ın eline konmuş, Bâkî Billah onun gagasına kendi ağız suyundan damlatınca papağan konuşmaya başlamış ve Bâkî Billah'ın ağzına gagasından şeker dökmüştü. Şeyhi İmkenegî papağanın Hindistan kuşlarından olduğunu, Bâkî Billah'ın Hindistan'da irşâd ile meşgul olurken değerli bir insan yetiştireceğini, o değerli zâtın feyzi ve fikirleriyle insanların aydınlanacağını söylemişti. Bâkî Billah bu olayı anlattıktan sonra İmâm-ı Rabbânî'ye: "Biz, bu rüyanın size işaret ettiğini düşünüyoruz." dedi.

Bâkî Billah, İmâm-ı Rabbânî'ye gördüğü bir başka rüyayı (vâkıa) da anlattı. Şeyhi İmkenegî'nin yanından dönerken Sirhind kasabasına geldiğinde rüyasında kendisine: "Sen kutbun yakınına inmişsin." diye hitap edilmiş ve kutbun sûreti (hilyesi, sîmâsı) gösterilmişti. Bâkî Billah İmâm-ı Rabbânî'ye: "Sizi gördüğüm ilk gün sûretinizin, o gördüğüm sûrete uygun olduğunu ve sizde o kabiliyetin bulunduğunu anladım." dedi.

İmâm-ı Rabbânî'nin intisap edip kendisine mürîd olduğu dönemde Bâkî Billah mutluluğunu, bir dostuna yazdığı mektupta şöyle ifade ediyordu: "Sirhind'den Şeyh Ahmed isminde ilmi çok, ameli güçlü bir yiğit birkaç gün

bizimle oturup kalktı. Ondan, çok ilginç hâller müşahede edildi. Muhtemelen âlemin kendisiyle aydınlandığı bir kandil olacak."[13]

İmâm-ı Rabbânî Bâkî Billah'ın yanında iki buçuk-üç ay kadar kaldı. O dönemde yaşadığı manevî hâlleri ve tasavvufî mertebeleri bazı mektuplarında anlatmıştır. Hac zamanı geçtiği için memleketi Sirhind'e dönen İmâm-ı Rabbânî bu dönemde şeyhi ile mektuplaştı ve yaşadığı manevî hâlleri ona bildirdi. Bir süre sonra tekrar Bâkî Billah'ı ziyaret eden İmâm-ı Rabbânî bu ikinci ziyarette irşâd icâzeti (hilâfet) aldı. Bu ikinci ziyaretin, 1009 senesinin Ramazan ve Zi'l-ka'de ayları arasında iki ay kadar sürdüğü söylenir. Tekrar Sirhind'e dönen İmâm-ı Rabbânî, orada Nakşbendiyye usûlüyle halkı irşâda başladı.

---

13 Bâkî Billâh, *Külliyyât-ı Bâkî Billâh* (nşr. Ebu'l-Hasan Zeyd Fârûkî-Burhân Ahmed Fârûkî), Lahor 1967, s. 130.

2. ŞEYHLİK DÖNEMİ

İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî, babasının vefat ettiği 1007 (1599) senesinde Kâdiriyye ve Çiştiyye şeyhi olarak irşâda başlamış ise de, iki sene sonra 1009 (1601) senesinde Bâkî Billâh'tan Nakşbendiyye icâzeti alınca diğer tarikatların icazetini teberrük olarak algıladı ve kendisini Nakşbendî şeyhi olarak tanımladı. Bu sebeple, onun asıl şeyhlik dönemi bu tarihten sonra başlamış oldu. Bu dönemde kendisini manen eksik hissedip inzivaya çekilmeyi düşündüyse de, zamanla manevî hâlleri ilerledi ve mürîdlerin ısrarlı talepleri üzerine irşada devam etti.[14]

Ravzatü'l-kayyûmiyye isimli eserde nakledildiğine göre, İmâm-ı Rabbânî'ye, 10 Rabîulevvel 1010 (8 Eylül 1601) tarihinde manen müceddidlik cübbesi giydirilmiştir. Rivayete göre mânâ âleminde Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem), diğer peygamberler ve veliler bir sabah İmâm-ı Rabbânî'nin evine gelmişler ve Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem) nur gibi parlayan bir hil'ati (cübbeyi) İmâm-ı Rabbânî'ye giydirerek: "Bu tecdîd-i elf-i sânî (yani hicrî ikinci bin yılı yenileme) hil'atidir. Biz seni kendimize vekil tayin ettik. Bundan böyle bütün dinî ve dünyevî işlerin yürütülmesini sana havâle ettik." buyurmuştur.

---

14 Ahmed Sirhindî, *Mektûbât*, I, 38 (no. 16); 590-591. (no. 290)

Bu dönemde, daha önce vefat etmiş olan Kâdirî şeyhi Şeyh Kemâl Keythelî'nin hırkası da, bu zâtın torunu ve halifesi olan Şâh Sikender tarafından İmâm-ı Rabbânî'ye giydirildi. Böylece zaten babasından Çiştiyye ve Kâdiriyye icazeti olan İmâm-ı Rabbânî, ikinci bir koldan daha Kâdiriyye icazeti almış oldu. Bâkî Billah vasıtasıyla Nakşbendiyye tarikatından hilafet almış olduğu için önce bu Kâdirî hırkasını kabul edip etmeme konusunda tereddüt etti. Ancak aldığı manevî bir işaretle diğer tarikatların kendisinde teberrük kalması ve aslen Nakşbendî olmak kaydıyla o hırkayı da kabul etti.

İmâm-ı Rabbânî'nin, talebeliğinde Siyâlkût'ta ders aldığı Mevlânâ Ya'kûb Sarfî Keşmîrî vasıtasıyla Kübreviyye tarikatına da intisap etmiş olabileceği öne sürülmektedir. Bu zât Şeyh Hüseyin Hârizmî'nin halifesi idi.

İmâm-ı Rabbânî, Bâkî Billah'ı üç kere ziyaret etmiştir. Birinci ziyaretinde ona intisap etmiş ve bir süre yanında tasavvufî eğitim görmüş, ikinci ziyareti esnasında hilafet almıştır. Üçüncü ziyaretinde ise şeyhi kendisini yolda karşılamış, çok iltifat etmiş ve mürîdlerinden çoğunun eğitimini ona havale etmiştir. Bu dönemde Bâkî Billah'ın biraz zayıf ve hasta olduğu ve bu ziyaretten kısa bir süre sonra vefat ettiği bilindiğine göre, üçüncü ziyaret 1012 (1603) senesinde olmalıdır.

İmâm-ı Rabbânî bu son ziyaretten sonra Sirhind'e dönüp birkaç gün kaldı ve oradan Lahor'a gitti. Lahor'da tasavvufî sohbetler yaparken şeyhi Bâkî Billah'ın vefat ettiğini öğrendi (25 Cumâde'l-âhir 1012/ 30 Kasım 1603) ve taziye için Delhi'ye geldi. Bir süre Delhi'de irşad ile meşgul oldu. Ancak mürîdler arasında bazı huzursuzluk

ve dedikodular çıkınca oradan ayrılıp Sirhind'e döndü ve irşada burada devam etti.[15]

Bir süre sonra ortadan kalktığı belirtilen bu huzursuzluğun sebebi, muhtemelen Bâkî Billah'ın halifeleri arasındaki yetki dağılımı problemidir. Zîrâ Bâkî Billah'ın önde gelen mürîdlerinden Şeyh Tâceddîn ve Şeyh İlahdâd, İmâm-ı Rabbânî'yi mutlak halife olarak kabul etmeyip kendileri de mürîd eğitmeye başlamışlardı. Bâkî Billah'ın vefatından sonra Şeyh İlahdâd onun halifesi sıfatıyla Delhi'de irşâda başlayınca İmâm-ı Rabbânî onun irşâda yetkili bir halife olmadığını belirterek bu duruma karşı çıktı. Ancak Bâkî Billah'ın önde gelen mürîdlerinden Hüsâmeddîn Ahmed Şeyh İlahdâd'ı destekledi ve postnişîn olarak kabul etti.[16] Böylece Bâkî Billah'tan sonra biri Sirhind, diğeri Delhi'de iki ayrı Nakşbendî kolu ortaya çıkmış oldu. Delhi kolu pek etkin ve yaygın olamamış ise de, Bâkî Billah vefat ettiğinde küçük yaşta olan çocukları bu tekkede büyümüş ve sonraları semâ ve raksa (mûsikî eşliğinde zikre) meyilli oldukları gerekçesiyle İmâm-ı Rabbânî tarafından eleştirilmişlerdir.[17] Ahmed Sirhindî ile devam eden Nakşbendî koluna "Müceddidiyye" veya "Ahmediyye" adı verilirken, Delhi'de Bâkî Billah'ın oğulları ile devam eden ve pek etkin olamayan diğer kola "Bâkiviyye" dendiği söylenir.

Bâkî Billah'ın vefatından sonra irşâd hayatına Sirhind'de devam eden İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî mürîdlerine, dostlarına ve devlet adamlarına mektuplar

---

15 Kişmî, *ae*, s. 157-159.
16 Ahmed Sirhindî, *Mektûbât*, I, 93-94. (no. 32)
17 Ahmed Sirhindî, *ae*, I, 462, 493-494. (no. 266) Bâkî Billah'ın halifeleri ve oğulları için bkz. Necdet Tosun, *Bahâeddîn Nakşbend: Hayatı, Görüşleri, Tarikatı (XII-XVII. Asırlar)*, İstanbul 2002, s. 205-209.

yazdı. Mürîdlerine yazdığı mektuplarda tasavvufî eğitim (seyr u sülûk) ve tasavvufî düşüncenin ince meselelerini ele alıyor, devlet adamlarına yazdığı mektuplarda ise daha ziyade İslâmî kurallara ve Ehl-i Sünnet mezhebine bağlılık gibi genel konulara temas ediyordu. Mektup yazdığı devlet adamlarından bazıları şunlardır: Şeyh Ferîd Buhârî (ö. 1025/1616), Abdurrahîm Hân-ı Hânân (ö. 1036/1627), Dârâb Hân b. Hân-ı Hânân (ö. 1034/1625), Muhammed Kılıç Hân (ö. 1023/1614), Kılıcullah b. Kılıç Hân, Hâce-i Cihân Dost Muhammed Kâbilî (ö. 1029/1620), Hân-ı A'zam Mîrzâ Azîz Koka (ö. 1033/1624), Hân-ı Cihân Devlet Hân Lûdî (ö. 1040/1630) ve Lâlâ Beg Kâbilî.

Bu dönemde Ekber Şâh, Müslüman olmayanlara devlet idaresinde önemli vazifeler vermiş, bazı Hindû kadınlarını haremine almıştı. Yakınında bulunan insanların tesir ve teşvikiyle İslâm ile Hindûizm'i birleştirmek görüntüsü altında Dîn-i İlâhî adında yeni bir din îcat etmişti. Bazı yerlerde Müslüman mabedleri yıkılıp yerine Hindû mabedleri yapılıyordu. Padişah kendisine saygı için secde edilmesini de emrediyordu. Hindûlar için bu durum sorun teşkil etmiyordu. Ancak, ilkeli Müslümanlar için durum oldukça zordu. Bu dönemde padişahın gözüne girmek isteyen bazı İslâm âlimleri de ibadet değil, selâmlama niyetiyle padişaha secde yapılabileceğine dair fetva veriyorlardı.

Rivayete göre bu ortamda İmâm-ı Rabbânî başkent Agra'ya (Ekberâbâd'a) gidip padişahın bazı yakınlarıyla görüştü. "Padişah, Allah Teâlâ'ya ve Resûlü'ne asi olmuştur. Ona hatırlatın ki padişahlığı ve iktidarı dağılacaktır. Tevbe etsin, Allah ve Resûlü'nün yolunu tutsun." dedi. Devletin önde gelen bürokratlarından Hân-ı Hânân Abdürrahîm ve Hân-ı A'zam Mîrzâ Azîz gibi kişiler

İmâm-ı Rabbânî'ye çok saygı gösteriyorlardı. Bunlar padişahı doğru yola getirmek için ne kadar çaba sarf ettiyseler de, padişah kendi îcat ettiği dinin sarhoşluğu içindeydi ve nasihatlere itibar etmedi. Derken padişahın müneccimleri ona iktidarının yakında yok olacağını bildirdiler. Bu duruma üzülen padişah, o dönemde bir de dehşetli rüya gördü. Bunun üzerine; "İsteyen Müslümanlığa sarılır, isteyen Dîn-i İlâhî'ye bağlanır. Zorlama ve mecbur tutmak yoktur." diye bir ferman çıkardı. Bir festival münasebetiyle çadırlar kurdurdu. Dîn-i İlâhî'ye inananların çadırlarını güzel kumaşlar ve yiyeceklerle doldurdu. Müslüman çadırlarında ise fakirlik alâmetleri görülüyordu. İmâm-ı Rabbânî bağlılarıyla birlikte Müslüman çadırlarına gelip yerleşti. Eline bir parça toprak (kerpiç) alıp Dîn-i İlâhî mensuplarının çadırlarına doğru attı. Bunun üzerine şiddetli bir rüzgâr çıktı. Ekber Şâh ve takipçileri çok zor anlar yaşarken Müslümanlar hiç sıkıntı çekmedi. Bu olaydan sonra bazı bürokrat ve komutanlar İmâm-ı Rabbânî'ye mürîd oldular.[18]

1014 (1605) senesinde Ekber Şah vefat etti ve oğlu Cihângîr (1014-1037/1605-1627) tahta geçti. İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî bu duruma çok sevindi. Çünkü Cihângîr'in, babasının aksine İslâmiyet'e bağlı bir kişi olduğunu düşünüyordu. Cihangir'in tahta geçtiği dönemde yazdığı bir mektupta ondan "İslâm padişahı" diye bahsetmişti.[19] Bu dönemde Cihângîr'in oğullarından Hüsrev babasına isyan edip Sihlerden yardım almıştı. Ancak yapılan savaşta mağlup oldu. Destekçisi Sih lider Guru Taran

---

18 Muhammed İhsân Müceddidî, *Ravzatü'l-kayyûmiyye*, I, 221-227; Muhammed Halîm Şarkpûrî, *İmam Rabbânî* (trc. Ali Genceli), Konya 1978, s. 29-33.

19 Sirhindî, *Mektûbât*, I, 124 (no. 47); 131. (no. 53)

Arcun da öldürüldü. İmâm-ı Rabbânî bu olaya sevindiğini bir mektubunda ifade etmiştir.[20]

İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî'nin parçalar hâlinde kaleme almış olduğu bazı tasavvufî müsvedde yazıları, 1019 senesi Ramazan'ında (1610) mürîdi Muhammed Sıddîk Bedahşî Kişmî tarafından derlenmek sûretiyle *Mebde' ve Me'âd* isimli eser vücuda geldi. Bu dönemde ayrıca Şiî âlim Kâdî Nûrullah Şûşterî (ö. 1019/1610) öldürüldü. Onun öldürülmesinde Ahmed Sirhindî'nin rolü olduğu şeklindeki rivayetlerin gerçeğe aykırı olduğu söylenir. Sirhindî *Ta'lîkât ber Şerh-i Rubâ'iyyât-ı Hâce Bâkî Billâh* isimli eserini de bir yıl sonra, yani 1020 (1611) senesinde tamamlamış olabilir. 1021'de (1613) oğlu Muhammed Ma'sûm'u, Anadolu'dan Hindistan'a göç etmiş bir Türk olan mürîdi Safer Ahmed Rûmî'nin kızı ile evlendirdi. 1025 (1616) senesinde, o zamana kadar yazdığı mektupların sayısı 313'e ulaşınca bu mektuplar mürîdlerinden Yâr Muhammed Cedîd Bedahşî Tâlekânî tarafından derlendi ve *Mektûbât*'ın birinci cildi meydana geldi. Bu yıllarda (h. 1024 veya 1025'te) Sirhind kasabasında ortaya çıkan tâûn (bulaşıcı hastalık, vebâ) yüzünden İmâm-ı Rabbânî'nin üç oğlu ve bir kızı vefat etti. Bunların isimleri Muhammed Sâdık, Muhammed Ferruh, Muhammed Îsâ ve Ümmü Külsûm idi. 1025-1028 yılları arasında yazdığı 99 mektup, mürîdi Abdülhay Hisârî tarafından 1028 (1619) yılında toplanarak *Mektûbât*'ın ikinci cildi oluşturuldu. İmâm-ı Rabbânî, o dönemde (şemsî takvim hesâbıyla) 55 yaşında idi.

---

20 Ahmed Sirhindî, *Mektûbât*, I, 309. (no. 193) Ayrıca bkz. Yohanan Friedmann, *Shaykh Ahmad Sirhindî: An Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity*, London 1971, s. 73-74.

3. HAPSEDİLİŞİ

İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî, 1028 (1619) senesinde başkent Agra'ya, Bâbür padişahı Cihângîr'in yanına çağrıldı. Cihângîr onu sorguya çekti ve Govâliyâr (Gwalior) Kalesi'nde hapsedilmesini emretti. Bu hapis olayının sebebi hakkında kaynaklarda farklı rivayetler bulunmaktadır. Padişah Cihângîr, *Tûzuk-i Cihângîrî* isimli eserinde Ahmed Sirhindî isminde bir adamın birçok şehre ve ülkeye "halife" adıyla mürîdler gönderdiğini, mürîdlerine insanı küfre götürecek saçmalıklar ihtiva eden mektuplar yazdığını, bu mektuplardan birinde ilk halife Hz. Ebû Bekr'in makamına ulaşıp geçtiğini iddia ettiği için onu Govâliyâr Kalesi'nde hapsettirdiğini söylemektedir.[21]

Cihângîr, bu eserinde İmâm-ı Rabbânînin *Mektûbât*'ından birinci cildin 11. mektubunda yer alan bazı cümlelerini hapsin sebebi olarak ön plana çıkarmakta, ancak onun "her şehre ve ülkeye halife adıyla mürîdler gönderdiğini" söyleyerek mürîdlerinin çokluğundan rahatsızlık duyduğunu da ima etmektedir. Adı geçen mektup İmâm-ı Rabbânî'nin şeyhi Bâkî Billah'a yazdığı bir mektup olduğu için Bâkî Billah'ın vefat tarihi olan 1012 (1603) senesinden önce yazılmıştır. Bu hapis olayı ise 1028 (1619) senesinde vukû bulmuştur. Bir kişinin, en az 16 sene

---

21 Jahangir, *The Tûzuk-i Jahângîrî or Memoirs of Jahângîr* (trc. Alexander Rogers; ed. Henry Beveridge), New Delhi 1978, II, 91-93.

önce yazdığı bir mektuptan dolayı cezalandırılması uzak bir ihtimaldir.

Ayrıca İmâm-ı Rabbânî Hz. Ebû Bekir'in makamına "ulaşıp yerleştiğini" değil, manevî yolculuğu esnasında onun makamını da "gördüğünü" ifade etmektedir. İmâm-ı Rabbânî'ye göre sûfî manevî yolculuğunda farklı makamları görebilir, oralarda seyir yapabilir, ancak tekrar kendi makamına iner. Bunu daha iyi açıklayabilmek için İmâm-ı Rabbânî padişaha şöyle bir örnek vermişti: "Meselâ siz bir çavuşu (ya da eri) bir hizmet için yanınıza çağırırsınız. O da birçok rütbeli askerlerin ve komutanların yanından geçerek sizin yanınıza gelir. Sonra tekrar geri dönüp kendi yerinde durur. Bu durum, çavuşun rütbesinin, komutanın rütbesinden üstün olduğu anlamına gelmez."[22]

İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî'nin hayatını ele alan en eski menâkıb (biyografi) kitaplarında ise konunun farklı boyutları görülmektedir. Ahmed Sirhindî'nin halifelerinden Muhammed Hâşim Kişmî'nin (ö. 1041/1631-32) *Berekât-ı Ahmediyye el-Bâkıyye* ya da *Zübdetü'l-makâmât* adıyla bilinen eserinde hapis olayı İmâm-ı Rabbânî'nin halifelerinden Şeyh Bedî'uddîn Sehârenpûrî'nin hayatının anlatıldığı bölümde ele alınmış ve olayda Şeyh Bedî'uddîn'in merkezî bir konumda olduğuna işaret edilmiştir.

Bu eserde anlatıldığına göre, İmâm-ı Rabbânî, mürîdi Şeyh Bedî'uddîn Sehârenpûrî'yi başkent Agra'ya halife tayin etmiş ve kendisinden izin almadan bu şehri terk etmemesini söylemişti. Agra'da bir süre halkı irşâd ile meşgûl olan Sehârenpûrî şeyhinden izin almadan memleketi Sehârenpûr'a gitti. Oradan Sirhind'e geldi, ancak İmâm-ı Rabbânî izinsiz ayrıldığı için ona darılmıştı.

22 Bedreddîn Sirhindî, *Hazarâtü'l-kuds*, II, 115.

Sirhind'den Agra'ya dönen Sehârenpûrî burada geniş bir mürîd halkası oluşturdu. Sehârenpûrî sohbetlerinde yanlış anlamalara sebep olabilecek bazı yüksek tasavvufî hâllere de temas ediyordu. Sonunda dedikodular padişahın kulağına ulaştı, padişah Sehârenpûrî'nin şeyhi olduğu için İmâm-ı Rabbânî'yi çağırttı ve hapse attırdı.[23]

Kişmî'nin aktardığı bu bilgilerde bazı eksik noktalar bulunmaktadır. Zira bir kişinin kendi memleketine gitmesi gayet doğal bir harekettir. Sirhindî'nin Sehârenpûrî'ye sadece bu sebeple darılmış olması ya da Sehârenpûrî'nin sözleri yüzünden Sirhindî'nin cezalandırılması uzak bir ihtimaldir.

İmâm-ı Rabbânî'nin önde gelen mürîdlerinden Bedreddîn Sirhindî (ö. 1054/1644'ten sonra) *Hazarâtü'l-kuds* isimli eserinde hapis olayını şöyle anlatır: Cihângîr, İmâm-ı Rabbânî'yi bir mektubunda yer alan Hz. Ebû Bekr'in makamına ulaştığı şeklindeki ifadelerinden dolayı sorguladı. İmâm-ı Rabbânî mâkul cevaplar verip açıklama yapınca padişah da onu cezalandırmaktan vazgeçti. Ancak o esnada padişahın yanındaki birisi İmâm-ı Rabbânî'nin kibirli olduğunu ve bu sebeple padişahın huzuruna girdiğinde saygı secdesi yapmadığını söyledi. Padişah bu sözler üzerine öfkelenip İmâm-ı Rabbânî'yi hapsettirdi. Bu olaydan önce Cihângîr'in oğlu Şâhcihân (Hürrem), bazı fıkıh kitapları ile birlikte Efdal Hân ve Hâce Abdurrahmân Müftî'yi İmâm-ı Rabbânî'ye göndermiş ve padişaha "saygı" secdesi yapmanın caiz olduğunu, bunu yaparsa padişahtan bir zarar gelmeyeceğini söylemişti. İmâm-ı Rabbânî ise

23 Kişmî, *Berekât-ı Ahmediyye*, s. 363.

bunun ruhsat olduğunu, azîmetin ise Allah'tan başkasına secde etmemek olduğunu bildirmişti.[24]

Bedreddîn Sirhindî'nin bu rivayetinden, hapsin iki sebebi olduğu görülmektedir. Birincisi İmâm-ı Rabbânî'nin mektubundaki Hz. Ebû Bekr'in makamına ulaşma ile ilgili cümleleri; ikincisi ise padişaha saygı secdesi yapmaması ve bu konunun bazı bürokratlar tarafından şikâyet mevzuu yapılması. Ancak bunlar, muhtemelen Sirhindî'nin hapsedilmesinin gerçek sebepleri değil, sorgulama esnasında öne sürülmüş bahanelerdir.

Muhammed Emîn Bedahşî'nin (ö.1102/1691'den sonra) *Menâkıbu'l-hazarât* isimli eserinde hapsin sebebi ile ilgili verdiği bilgiler, konunun başka bir yönüne (belki de gerçek yüzüne) ışık tuttuğu için oldukça önemlidir. Bu esere göre, Cihângîr, İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî'yi söz konusu mektubundaki ifadelerinden dolayı sorgulamış, İmâm-ı Rabbânî'nin makul açıklamaları üzerine cezâ vermekten vazgeçmişti. O sırada padişahın yanındaki bazı kişiler: "Bu şeyh size selâmlama secdesi yapmadı, ordu içinde de çok mürîdleri var. Yakında bu kalabalık mürîdleriyle bir fitne çıkarabilir ve mülkünüze zarar verebilir."; "Şeyh Ahmed'in asker içinde o kadar çok mürîdi var ki, eğer isterse padişahlık iddiasında bulunabilir" dediler.[25] Bu esere göre, o dönemde padişahın veziri ve hizmetçileri çoğunlukla Şiî idi.[26] Ahmed Sirhindî'nin de Şia'yı eleştiren mektupları ve müstakil bir risâlesi olduğu için ona karşı öfke besliyorlardı. Padişahı, Ahmed Sirhindî aleyhine kışkırtanlar bu kişilerdi.

---

24 Bedreddîn Sirhindî, *Hazarâtü'l-kuds*, II, 115-116.
25 Muhammed Emîn Bedahşî, *Menâkıbu'l-hazarât*, İslâmâbâd, Gencbahş Ktp., nr. 12522, vr. 39a, 40b.
26 Bedahşî, *ae*, vr. 39b.

Bedahşî'nin verdiği bu bilgilere göre, hapsin gerçek sebebi olarak, Sirhindî'nin özellikle ordu içindeki mürîdlerinin çoğalması üzerine padişah ve yakınlarının kaygılanması ile Şiî bürokratların Ahmed Sirhindî'ye karşı husûmeti gösterilmektedir.

Muhammed İhsân Müceddidî'nin (ö.1201/1787'den sonra) *Ravzatü'l-kayyûmiyye* isimli eseri ile diğer bazı geç dönem eserlerde hapsin sebebi anlatılırken yukarıdaki ana fikir yakalanmış ve daha detaylı bilgi verilmiştir. Buna göre, İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî, halifesi Şeyh Bedî'uddîn Sehârenpûrî'yi başkent Agra'ya irşâd için görevlendirmişti. Bedî'ûddîn, padişahın ordusu içinde tebliğ ve irşâd ile meşgûl olup birçok mürîd edindi. Bunu haber alan Şiî vezir Âsaf Câh, padişahı Şeyh Bedî'uddîn ve Ahmed Sirhindî aleyhinde yönlendirmeye çalıştı. Sirhindî'nin bu kalabalık mürîdleriyle saltanat iddiasında bulunabileceğini öne sürdü. Padişah da Şeyh Bedî'uddîn'in sohbetine gidilmesini yasakladı, ayrıca Ahmed Sirhindî hakkında bilgi toplamak üzere casuslar yolladı. Bu casuslar Ahmed Sirhindî'nin, kendisini Hz. Ebû Bekr'den üstün gördüğünü bildirdiler. O dönemde Şeyh Bedî'uddîn Agra'dan ayrılıp önce memleketine, sonra Sirhind'e geldi. Onun yokluğunu fırsat bilen bazı kişiler Agra'da dedikodu yapıp Şeyh Bedî'uddîn'in Ahmed Sirhindî ile beraber isyan hazırlığı yapmak için Sirhind'e gittiğini söylediler. Padişah da Ahmed Sirhindî'yi huzuruna çağırdı. Hz. Ebû Bekr'in makamına ulaştığı iddiasının doğru olup olmadığını sordu, saygı secdesi yapmasını istedi ve sonunda hapsedilmesine karar verdi.[27]

---

27 Muhammed İhsân Müceddidî, *Ravzatü'l-kayyûmiyye*, I, 298-316.

İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî, hapsedildiği tarih olan 1028 (1619) senesinden kısa bir süre önce halifelerinden Mîr Muhammed Nu‘mân'a yazdığı bir mektupta Hindûların Müslüman mabedlerini yıkmaya başladığını ve bu olayların Müslüman bir padişah döneminde vukû bulmasından üzüntü duyduğunu söyleyerek Cihângîr'i üstü kapalı eleştirmişti.[28] Hapis olayının bu mektubun ardından gerçekleşmesi, sebeplerden birinin bu eleştiri olabileceğini de akla getirmektedir.

İmâm-ı Rabbânî Govâliyâr Kalesi'nde bir yıl hapis hayatı yaşadı. Bazı kaynaklarda iki yıl veya üç yıl hapiste kaldığı kaydedilmiş ise de bu doğru değildir. Bu bir yıl içinde hapisteki insanlara İslâmiyet'i öğretti, onları irşâd etti. Bazı gayr-i müslimlerin de Müslüman olmasına vesile oldu.[29] Yaşadığı sıkıntıların manevî ilerleyişine katkı sağlayacağını düşünüyordu.[30] Ancak dışarıdaki mürîdleri huzursuzdu ve padişaha zarar vermek istiyorlardı. İmâm-ı Rabbânî ise, onlara mânî oldu ve: "Padişah'a kötülük etmek, bütün insanlara kötülük etmektir." dedi. Mürîdlerinden biri sihirbazlardan öğrendiği bazı cümlelerle Ahmed Sirhindî'nin muhaliflerine büyü yapıp onları ortadan kaldırmak istedi; ancak İmâm-ı Rabbânî buna da mânî oldu. Bir sene sonra padişah verdiği cezadan pişman oldu ve İmâm-ı Rabbânî'nin hapisten çıkmasına izin verdi.[31]

---

28 Ahmed Sirhindî, *Mektûbât*, II, 233-234. (no. 92) *Mektûbât*'ın ikinci cildi h. 1025-1028 tarihleri arasında yazılan mektuplardan oluşmaktadır.

29 Bedahşî, *Menâkıbu'l-hazarât*, vr. 41a; Muhammed Murâd Kazânî Minzelevî, *Tercümetü ahvâli'l-İmâmi'r-Rabbânî, Mu‘arrabu'l-Mektûbât (ed-Dürerü'l-meknûnâti'n-nefîse)*, Mekke 1317 kenarında, I, 58-59.

30 Sirhindî, *Mektûbât*, III, 284. (no. 5)

31 Bedahşî, *ae*, vr. 41a-41b.

Ravzatü'l-kayyûmiyye isimli eserde İmâm-ı Rabbânî'ye hicrî 1010 senesinde müceddidlik hil'ati giydirildiği anlatıldıktan sonra, hapsedilişi ile ilgili olayların müceddidliğin 16. yılında yani 1026 (1617) senesinde vukû bulduğu kaydedilmiştir. Oysa olayın en yakın şahidi olan ve 1014 (1605) senesinde tahta geçen padişah Cihângîr, *Tûzuk-i Cihângîrî* adlı eserinde saltanatının 14. senesi olaylarını (1028/1619) anlatırken Sirhindî'yi hapsettiğini, 15. senesi olaylarını anlatırken de serbest bıraktığını söyler. Buradan hapsin ve serbest kalışın tarihleri açıkça anlaşılmaktadır.

Yine *Ravzatü'l-kayyûmiyye*'de Ahmed Sirhindî'nin hapsedilmesi üzerine bazı vali ve komutanların rahatsız oldukları, aralarında anlaşarak Kâbil valisi Mehâbet Hân'ı padişaha karşı isyana teşvik ettikleri, Mehâbet Hân'ın da padişahın ordusunu yenerek Cihângîr'i esir aldığı, ardından Ahmed Sirhindî'nin serbest bırakıldığı anlatılır.[32] Oysa bu olay, Sirhindî'nin vefat tarihi olan h. 1034 (Aralık 1624) senesinden bir sene sonra Cumâde'l-âhire 1035'te (Mart 1626) vukû bulmuştur.[33] Bu durum, İmâm-ı Rabbânî'nin vefatından bir asır sonra 1148'de (1735) yazılmaya başlanan *Ravzatü'l-kayyûmiyye*'deki rivayetlerin ihtiyatla kullanılması gerektiğini gösterir.

Cihângîr, İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî'yi hapisten serbest bırakırken (1029/1620) hediye olarak 1000 rupye para verdiğini ve onu evine dönmek ile ordugâhta kendisinin yakınlarında kalmak arasında serbest bıraktığını söyler. Cihângîr'e göre, Ahmed Sirhindî bu hapis cezasının

32 Müceddidî, *Ravzatü'l-kayyûmiyye*, I, 323-331.

33 Mu'temed Hân, *İkbâlnâme-i Cihângîrî*, Kalküta (Calcutta) 1865, s. 257; Muhammad Aslam, "Jahângîr and Shaikh Ahmad Sirhindî", *Journal of the Asiatic Society of Pakistan*, X/1 (1965), s. 142.

kendisi için iyi bir ders olduğunu söylemiş ve padişahın yakınında kalmayı tercih etmiştir.[34]

İmâm-ı Rabbânî, padişahın yakınında bulunmayı, onu İslâmî konulara teşvik etmek için iyi bir fırsat olarak düşünmüş ve bu yüzden ordugâhta kalmayı tercih etmiş olabilir. Nitekim bazı mektuplarında padişahın meclisine katıldığını ve dinî konularda sohbet ettiğini anlatır.[35] Ancak o dönemde mürîdlerine ve oğullarına yazdığı bazı mektuplarda kışlada zorla kaldığını, sabrettiğini, sultan tarafından bir engelleme olduğunu söyleyerek bir nevî yarı hapis hayatı yaşadığını ima etmektedir.[36]

Cihângîr, Ahmed Sirhindî'yi gitmek ile kalmak arasında serbest bıraktığını söylemiş ise de, Muhammed Hâşim Kişmî, onun "padişahın baskısı ile" orduda kaldığını ifade etmiştir.[37] Dolayısıyla bazı kaynaklardaki "Kışlada kalmak şartıyla zindandan serbest bıraktı."[38] cümlesi, ilk dönemler için muhtemelen daha doğrudur. Ahmed Sirhindî'nin bu dönemde padişahın askerleriyle birlikte iki-üç sene boyunca bazı şehirlerde dolaştığı bilinmektedir.

---

34 Jahangir, *ae*, II, 161.
35 Sirhindî, *Mektûbât*, III, 370-371. (no. 43)
36 Sirhindî, *ae*, III, 449 (no. 78); 462 (no. 83); 526-527. (no. 106)
37 Kişmî, *Berekât-ı Ahmediyye*, s. 159.
38 Abdülmecîd Hânî, *el-Hadâiku'l-verdiyye*, Kâhire 1308, s. 183.

4. HAYATININ SON DÖNEMİ VE VEFATI

İmâm-ı Rabbânî hapisten çıktığı hicrî 1029 senesinden 1033 senesine kadar dört sene padişahın yakınında ve ordusunda bulundu. Bu dönemde hem padişahla dinî sohbetler yaparak onun daha dindar bir insan olması için çalıştı hem de dostlarına mektup yazmaya devam etti.

Bu dönemde h. 1031 (1622) senesinde Muhammed Hâşim Kişmî İmâm-ı Rabbânî'nin mektuplarını derleyerek *Mektûbât*'ın üçüncü cildini meydana getirmiştir. Daha sonra yazılan mektupların sayısı oldukça az olduğundan, bunlar da üçüncü cildin sonuna eklenmiştir.

İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî'nin h. 1032 (1623) senesinde Ecmîr'de (Ajmer) olduğu bilinmektedir. O dönemde Padişah Cihângîr de Ecmîr'de idi. Cihângîr 55. doğum gününde (17 Rabîu'l-evvel 1032) yakınlarına hediyeler dağıtırken İmâm-ı Rabbânî'ye de 2000 rupye para hediye etmişti.[39] Bu dönemde, İmâm-ı Rabbânî ile padişahın iyi ilişkiler içinde oldukları görülmektedir. 1033 (1623-24) senesinde tam olarak serbest olduğu görülen Ahmed Sirhindî, bu senenin Rabî'u's-sânî ayında (Ocak-Şubat 1624) kendisini ziyarete gelen oğullarıyla birlikte Ecmîr'den Sirhind'e dönmüş ve ömrünün son yılını memleketi olan Sirhind'de geçirmiştir.

---

39 Jahangir, *ae*, II, 276.

İmâm-ı Rabbânî son zamanlarını münzevî bir şekilde geçirdi. Cuma namazı haricinde evinden çıkmıyordu. Vefatından birkaç ay önce nefes darlığı çekmeye başladı. 28 Safer 1034 (10 Aralık 1624) tarihinde vefat etti ve doğum yeri olan Hindistan'ın Sirhind kasabasında defnedildi.[40] Vefat ettiğinde şemsî takvim hesabıyla 60 yaşında idi. Mürîdlerinden Bedreddîn b. İbrâhîm Sirhindî onun son aylarını, vefatını ve defnedilişini *Visâl-i Ahmedî* isimli eserinde anlatmıştır.

Kaynaklarda belirtildiğine göre, İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî'nin teni beyaza meyyal buğday renginde idi. Kaşları uzunca, siyah ve araları açık idi. Gözleri irice, biraz çekik, beyazı tam beyaz ve siyahı tam siyah idi. Burnu yüksekçe ve ince (dar), sakalları uzun ve dörtgen idi. Başında sarık bulunur, sarığın uzantısını (destârın şemlesini) arkasına, omuzlarının arasına salardı. Üzerine cübbe giyer, şalvarının paçaları da kısa olurdu.[41]

İmâm-ı Rabbânî vefat ettiğinde geriye birkaç yetişkin çocuk, birçok halife, çok sayıda mektup ve birkaç risale bırakmıştır. Onun en önemli mirası ise, sonraki nesillere örnek olacak çileli ve ilkeli bir hayat hikâyesidir.

---

40 Bedreddîn Sirhindî, *Visâl-i Ahmedî* (nşr. Gulâm Mustafa Hân), Karaçi 1388/1968, s. 6, 12, 26.

41 Bedreddîn Sirhindî, *Hazarâtü'l-kuds*, II, 40, 59, 92, 155.

İKİNCİ BÖLÜM

İMÂM-I RABBÂNÎ'DEN GERİYE KALANLAR

1. ESERLERİ

İmâm-ı Rabbânî'nin mektuplarının ve diğer eserlerinin önemli bir özelliği, başka sûfîlerin sözlerinin muayyen bir sıra ile yazılmasından oluşan bir "derleme" olmayıp, müellifin çoğunlukla kendi tasavvufî tecrübeleri ve keşiflerini ihtiva eden orijinal eserler olmalarıdır.[42]

A. Mektûbât

İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî'nin mürîdlerine ve dostlarına yazdığı toplam 536 mektuptan oluşan üç ciltlik Farsça bir eserdir. Birinci cilt 313, ikinci cilt 99, üçüncü cilt 124 mektup ihtiva eder. Eserin Farsça aslı Leknev (Lucknow), Delhi, Amritsar, Lahor, Karaçi ve İstanbul'da yayınlanmıştır.

---

42 Bkz. Kişmî, *ae*, s. 215-216; Bedahşî, *Menâkıbu'l-hazarât*, vr. 34a-b.

İmâm-ı Rabbânî mektuplarında İslâmî kâidelere ve Ehl-i Sünnet mezhebine bağlı kalmayı sıkça vurgulamış, yaşadığı tasavvufî hâlleri ve seyr u sülûk esnasındaki ruhî tecrübelerini aktarmış, ayrıca varlık konusunu derinlemesine tartışmıştır. İbnü'l-Arabî ve takipçilerine katıldığı ve katılmadığı hususları belirtirken konuyu ulemâ gibi zihnî (rasyonel) yaklaşımlarla değil, yaşadığı tasavvufî (ruhî, mistik) tecrübelerle temellendirmiştir. Mektuplarında zaman zaman Hindistan'ın dinî ve sosyal yapısındaki aksaklıklara da işaret eden İmâm-ı Rabbânî, yöneticileri bu konuda uyarmış ve teşvik etmiştir. Mürîdlerine yazdığı mektuplarda tasavvufî konulara ağırlık veren Ahmed Sirhindî'nin, devlet yöneticilerine yazdığı mektuplarda genelde dinî ve sosyal konularla iktifa ettiği görülür.

Ahmed Sirhindî'nin halifelerinden Muhammed Hâşim Kişmî, *Mektûbât*'ın birinci cildindeki keşfî bilgilerin, diğer iki cilde nisbetle Sirhindî'nin ilk hâllerine ait olduğunu ifade etmektedir.[43] Mektupların muhtevasında, yazarın içinde bulunduğu tasavvufî hâlin etkili olacağı muhakkaktır. Nitekim İmâm-ı Rabbânî'nin gençliğinde yazdığı mektuplar ile yaşlılık döneminde yazdığı mektuplar arasında aynı konuda farklı görüşleri bulunduğu bilinmektedir.[44] Mektupların muhtevasında yazarın hâli etkili olacağı gibi, mektubun yazıldığı muhatap kişinin tasavvufî ve zihnî seviyesi de etkili olabilir. Bununla birlikte, Serrâc Tûsî'nin (ö. 378/988) bir ilk dönem sûfîsinden naklettiği şu cümleler tasavvuf kültüründe mektupların önemini açık bir biçimde ortaya koymaktadır: "Kim, şeyhlerimi-

---

43 Kişmî, *Berekât-ı Ahmediyye*, s. 218.
44 Bkz. Sirhindî, *Mektûbât*, I, 267 (no. 160), 359. (no. 220)

zin remizlerine (yüksek mânâlı sembolik sözlerine) vâkıf olmak isterse, onların yazışmalarına ve mektuplarına baksın. Onların remizleri buralardadır. Yoksa yazdıkları eserlerde (kitaplarda) değil."[45]

Mektûbât'ın Tercümeleri

Mektûbât Osmanlı döneminde Müstakîmzâde Süleyman Sa'deddîn Efendi (ö. 1202/1787) tarafından h. 1162-1165 yılları arasında Farsçadan Türkçeye tercüme edilmiş ve daha sonra yayınlanmıştır. (İstanbul 1277/1860) Eser, Arapça tercümesi esas alınarak günümüz Türkçesine önce Abdülkâdir Akçiçek tarafından (İstanbul 1977), daha sonra üç kişilik bir heyet tarafından tam olarak çevrilip neşredilmiştir (İstanbul 2004).[46] Hüseyin Hilmi Işık (ö. 2001) tarafından *Mektûbât Tercemesi* (İstanbul 1968) adıyla yapılan çeviri ise birinci cilde aittir. *Mektûbât* 19. yüzyılda Seyyid Nefes b. Muhammed Ûrâz tarafından Çağatay Türkçesine çevrilmiş, ancak bu çeviri yayınlanmamıştır.[47]

Mektûbât'ın Arapça tercümesi Muhammed Murâd Kazânî Minzelevî tarafından 1305 (1888) senesinde yapılmış ve bu tercüme Mekke'de 1317 (1899) senesinde yayınlanmıştır. Eserin Urduca tercümesi Zevvâr Hüseyn tarafından yapılıp Karaçi'de neşredilmiştir. *Mektûbât*'ın birinci cildi Sheykh Muhammad Wacihuddin tarafından İngilizceye çevrilmiş ve Lahor'da yayınlanmıştır.[48]

---

45 Ebû Nasr Serrâc Tûsî, *el-Lüma'* (nşr. A. Mahmûd- T.A. Sürûr), Kâhire 1960, s. 414.

46 *Mektûbât-ı Rabbânî,* Mütercimler: Talha Hakan Alp, Ömer Faruk Tokat, Ahmet Hamdi Yıldırım; Redaksiyon: Ali Kaya, Yasin Yayınevi.

47 Özbekistan Fenler Akademisi, Bîrûnî Şarkiyat Ens. Ktp., nr. 8368.

48 *Epistles of Imâm-i Rabbâni Mujaddid Alf-Sâni,* translation by Sheykh Muhammad Wacihuddin al-Qâri al-Muqri, Lahore 2000.

Mektûbât'ı açıklayıcı mahiyette Farsça bazı şerhler yazılmış ise de bunların çoğu yayınlanmamış ve yazma hâlinde kalmıştır. Muhammed Said Ahmed Müceddidî'nin *el-Beyyinât Şerh-i Mektûbât* isimli Urduca şerhi ise yayınlanmıştır. (Gujranwala 2002) *Mektûbât* özetlenerek yeni versiyonları da hazırlanmıştır. *Mektûbât* içinde geçen âyet, hadis, sûfîlere ait özlü sözler, tasavvuf ıstılahları, şahıs, fırka, kitap ve yer isimleri indeksi Arthur F. Buehler tarafından hazırlanmış ve *Fehâris-i Tahlîlî-yi Heştgâne-i Mektûbât-ı Ahmed-i Sirhindî* adıyla yayınlanmıştır. (Lahor, İkbâl Akademi, 2001)

B. Mebde' ve Me'âd

Tasavvufî yolculuğun mertebelerini, bazı tasavvufî hâlleri ve keşfleri, Allah'ın zât ve sıfatları hakkında ince bilgileri ve bazı tasavvufî-kelâmî konuları ele alan Farsça bir eserdir. İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî'nin farklı zamanlarda yazdığı 61 parça yazısının, mürîdlerinden Muhammed Sıddîk Bedahşî Kişmî (ö. 1050/1640) tarafından 1019 (1610) senesinde derlenmesiyle oluşmuştur. Farklı zamanlarda yazılan müsvedde notların toplanmasıyla oluştuğu için eserde konu bütünlüğü görülmemektedir. Bununla birlikte eser, İmâm-ı Rabbânî'nin tasavvufî görüşlerinin bir hulâsasını ihtivâ ettiği için oldukça önemlidir ve "*Mektûbât*'ın özeti" diye nitelenmesi mümkündür. Ayrıca, *Mektûbât*'ta bulunmayan birçok yeni bilgiyi de içermektedir. İmâm-ı Rabbânî bu eserde konuları ele alırken çoğunlukla tasavvuf yolunda nâil olduğu keşf ve ilhamlara, kendi ruhî tecrübelerine atıflar yapmıştır. Bu da eserin önemini arttırmaktadır.

Mebde' ve Me'âd'ın Farsça aslı Delhi, Lahor ve Karaçi'de neşredilmiş, İstanbul'da Karaçi neşrinin tıpkı bası-

mı yapılmıştır. Ayrıca eser Gulâm Mustafa Hân tarafından Urducaya çevrilmiştir.

Mebde' ve Me'âd, Osmanlı döneminde Harputlu Beyzâde Ali Efendi (ö. 1322/1904) tarafından Türkçeye çevrilmiş ve neşredilmiştir (Kastamonu 1290/1873). Ağdalı bir dille yapılan bu tercüme, günümüz Türk okuyucusunun istifadesinden oldukça uzaktır. Bu tercümeden nakledilecek bir cümle, konunun anlaşılması için kâfîdir (ikinci bölümün ilk cümlesi): "Dahi câmi-i kemâlât-ı ferdiyyet olan kutb-i irşâd ziyâde azîzü'l-vücûddur. Çün kurûn-i ba'îde ve ezmân-ı bî şumârdan sonra bu kısım gevher vücûda getürürler..." (s. 10-11) Eser, Farsça aslından günümüz Türkçesine tarafımızdan çevrilmiş ve ***Rabbânî İlhamlar*** adıyla yayınlanmıştır (İstanbul, Sufi Kitap, 2005). Eserin aslında bölüm başlıkları bulunmamakla birlikte, Lahor neşrini hazırlayan Muhbûb İlâhî konulara uygun başlıklar eklemiştir. Bu başlıklardan bazıları, okuyucular için faydalı olacağı düşüncesiyle tercümeye alınmıştır.

Mebde' ve Me'âd Arapçaya Muhammed Murâd Kazânî Minzelevî (ö.1352/1934) tarafından tercüme edilip yayınlanmıştır.[49] Ayrıca Muhammed Ma'sûm Ömerî Dihlevî (ö.1341/1922) tarafından da Arapçaya çevrildiği bilinmektedir.[50]

Mebde' ve Me'âd hakkında Demetrio Giordani tarafından Fransızca bir tez yazılmış,[51] ayrıca eser bu şahıs-

---

49 Ahmed Sirhindî, *Tercümetü Risâleti'l-Mebde' ve'l-me'âd* (trc. M. Murâd Kazânî), *Mu'arrabü'l-Mektûbât (ed-Dürerü'l-meknûnâtü'n-nefîse)*, Mekke 1317/1899, kenarında, cilt: II, s. 2-162.

50 Muhammed Ma'sûm Ömerî Dihlevî, *Seb'u esrâr fî medârici'l-ahyâr* (Arp. trc. Ebu'ş-Şeref Muhammed Abdülkâdir Müceddidî Medenî), İstanbul 1331, s. 17.

51 Demetrio Giordani, *Experiences Mystiques d'un Soufi Indien du*

tarafından İtalyancaya çevrilip yayınlanmıştır.[52] *Mebde' ve Me'âd* İngilizceye henüz çevrilmemiş ise de Dr. Arthur Buehler tarafından İngilizce bir makale ile tanıtılmış ve eserden bazı nakiller yapılmıştır.[53]

C. Ma'ârif-i Ledünniyye

İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî'nin (ö. 1034/1624) *Ma'ârif-i Ledünniyye* isimli eseri, seyr u sülûk, tasavvufta manevî mertebeler, varlık (vücûd), Allah'ın zâtı ve sıfatları gibi konuları ele alan Farsça bir eserdir. "Ma'rife" başlığını taşıyan 41 parça yazıdan oluşur. Bu eserin hicrî 1015-1016 (1606-1607) yılları arasında yazıldığı söylenir. İmâm-ı Rabbânî farklı zamanlarda yazdığı notlarını bir araya getirmek suretiyle bu eseri oluşturmuş olmalıdır. Eserin ilk kısımları Allah'ın zâtı, sıfatları ve bunların dünya ile ilişkisi gibi hem kelâmın hem de felsefenin temel konuları hakkında yazarın tasavvufî yorumlarını ihtiva eder. İmâm-ı Rabbânî bu eseri yazarken çoğunlukla kendisine gelen ilhamları esas aldığı için esere *Ma'ârif-i Ledünniyye* (Allah katından gelen bilgiler, ilhamlar) adını vermiş olmalıdır.

Eserin Farsça metni Râmpûr (1898) ve Lahor'da (1965) yayınlanmış, 1968'de Karaçi'de Farsça metni ve Zevvâr Hüseyin Şâh'ın Urduca tercümesi ile birlikte neşredilmiştir. Eser tarafımızdan ***Âriflerin Hâlleri*** adıyla Türkçeye çevrilmiştir (İstanbul, Sufi Kitap, 2006).

XVIIe Siecle: Le Mabda' o Ma'âd de Shaykh Ahmad Sirhindi, Paris, CNRS, 2004.

52 Şâh Ahmad Sirhindi, *L'inizio e il Ritorno: Mabda' o Ma'âd* (trc. Demetrio Giordani), Milano 2003.

53 Arthur Buehler, "Sirhindi's Indian Mujaddidi Sufism: Selections from the Mabda' wa Ma'âd", *Journal of the History of Sufism*, IV (2004) , s. 209-228.

D. Mükâşefât-ı Gaybiyye

Tasavvufta manevî yolculuk (seyr u sülûk) ve varlık (vücûd) konularıyla ilgili Farsça bir eserdir. İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî'nin (ö. 1034/1624) muhtelif zamanlarda kaleme aldığı 30 parça yazısı, onun vefatından sonra hicrî 1051 (1641) senesinde derlenerek bu eser meydana getirilmiştir. Eseri derleyen kişi İmâm-ı Rabbânî'nin oğlu Muhammed Ma'sûm'dur.

Eserin Farsça metni, Ebu'l-Feth Sagîruddîn'in Urduca tercümesi ile birlikte Gulâm Mustafa Hân tarafından *Mükâşefât-ı Ayniyye* adıyla Pakistan'da yayınlanmıştır. (Karaçi, İdâre-i Müceddidiyye, 1965) Ancak eski kaynaklarda eserin ismi *Mükâşefât-ı Gaybiyye* şeklinde kayıtlıdır ve doğrusu da budur.

Eser, Türkçeye tarafımızdan ***Manevî Yolculuk*** adıyla tercüme edilmiştir (İstanbul, Sufi Kitap, 2006). Metnin aslında olmamakla birlikte, okuyuculara kolaylık sağlayacağı düşünülerek bölümlere uygun başlıklar konmuştur. Eser, farklı zamanlarda yazılmış müsvedde yazıların ve *Mektûbât*'a girmeyen bazı mektup parçalarının toplanmasıyla oluşmuş ise de, derleyici, ilgili konulardaki parçaları arka arkaya dizmek sûretiyle içinde bir konu bütünlüğü ve insicâmı kurmuştur.

Hâcegân ve Nakşbendî büyüklerinin seyr u sülûk usulleri, Allah'ın zâtı ve sıfatları, Kur'ân-ı Kerîm, ruhlar âlemi, tecelliler, manevî yolculuk esnâsında karşılaşılan yüksek hâller, vahdet-i vücûd, vahdet-i şuhûd vb. konuları ele alan eser, ihtiva ettiği mühim bilgiler ile İmâm-ı Rabbânî'nin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacak niteliktedir.

E. İsbâtü'n-nübüvve

İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî genç yaşlarında iken gittiği Agra'da Ekber Şâh'ın önde gelen bürokratlarından Ebu'l-Fazl Allâmî ile felsefe ve peygamberliğin önemi konusunda tartışmış, bunun üzerine *İsbâtü'n-nübüvve* adlı eserini kaleme almıştır. Eserin konu başlıkları şunlardır: Nübüvvetin mânâsı, mûcize, peygamber gönderilişi ve bütün insanların ona muhtaç oluşu, son peygamberin peygamberliğinin ispatı. Arapça olan eser, Karaçi ve Lahor'da yayınlanmıştır. İstanbul'da Karaçi baskısı ofset yoluyla tekrar basılmış, ayrıca Türkçe,[54] İngilizce,[55] Fransızca[56] ve Almanca[57] tercümeleri ayrı ayrı neşredilmiştir.

F. Redd-i Şî'a (veya Redd-i Revâfız)

997'de (1588-89) Meşhed'in kuşatıldığı dönemde Meşhed âlimlerinden Muhammed b. Fahreddîn Rüstemdârî'nin yazdığı ve sahabeyi eleştiren risaleye reddiye olarak kaleme alınmıştır. Farsça olan eser, *Mektûbât-ı İmâm-ı Rabbânî*'nin Leknev 1889 baskısının sonunda ek olarak basılmış, daha sonra Gulâm Mustafa Han tarafından *Te'yîd-i Ehl-i Sünnet* adıyla müstakil olarak neşredilmiştir (Râmpûr 1384/1964). Bu son baskı İstanbul'da Hakikat Kitabevi tarafından tekrar basılmış (İstanbul 1994), ayrıca Türkçe tercümesi yayınlanmıştır.[58]

---

54 Abdullah Süveydî, *Hak Sözün Vesîkaları*, İstanbul 2001, içinde, s. 272-302.

55 *The Proof of Prophethood*, İstanbul 1997 (14. baskı), içinde, s. 5-39.

56 *L'évidence de la Prophétie*, İstanbul 1999.

57 *Beweis des Prophetentums*, İstanbul 1998. Bu tercümelerin hiçbirinde mütercim ismi zikredilmemiştir.

58 Abdullah Süveydî, *Hak Sözün Vesîkaları*, içinde, s. 45-78. (Mütercim adı zikredilmemiştir)

G. Risâle-i Tehlîliyye

"Lâ ilâhe illallâh" kelime-i tevhîdinin (tehlîl) anlamını açıklayan bir eserdir. Eserin Arapça metni, Reşîd Ahmed tarafından yapılan Urduca tercümesi ile birlikte Gulâm Mustafa Hân tarafından yayınlanmıştır (Karaçi, İdâre-i Müceddidiyye, 1384/1965). Arapça metin ayrıca Lahor'da da neşredilmiştir.[59]

H. Ta'lîkât ber Şerh-i Rubâ'iyyât-ı Hâce Bâkî Billâh

Şeyhi Bâkî Billah'ın kendi rubâîleri üzerine yaptığı şerhe İmâm-ı Rabbânî tarafından yazılmış olan bir ta'lîkât-tır. Eserde vahdet-i vücûd konusunda âlimler ile sûfîlerin birbirine aykırı olan görüşleri uzlaştırılmaya çalışılmıştır. Farsça olan eser 1965'te Lahor'da *Resâil-i Müceddidiyye* içinde yayınlanmış,[60] bir sene sonra Karaçi'de İdâre-i Müceddidiyye tarafından ayrıca neşredilmiştir.

Ahmed Sirhindî'nin yukarıda zikredilenler dışında *Risâle-i Cezbe ve Sülûk,*[61] *Risâle-i âdâbü'l-mürîdîn,* Sühreverdî'nin *Avârifü'l-ma'ârif* adlı eserine yarım kalmış Arapça bir ta'lîkat ve Hâcegân tarikatı hakkında bir risale (*Risâler der Beyân-ı Tarîkat-ı Hazarât-ı Hâcegân*) gibi eserler yazdığı bilinmektedir. Bu son risale, *Mektûbât*'ın birinci cildinin 290. mektubu içinde aynen aktarılmıştır.[62] Sirhindî'ye izafe edilen diğer bazı küçük risaleler, onun mektuplarından veya diğer eserlerinden alınmış parçalar

---

59 *Resâil-i Müceddidiyye*, Lahor 1965, içinde, s. 1-16.
60 *Resâil-i Müceddidiyye*, Lahor 1965, içinde, s. 217-248.
61 Sirhindî, *Mektûbât*, I, 39 (no. 16), 145 (no. 62); Kişmî, *ae*, s. 240. Sirhindî'nin cezbe ve sülûk hakkındaki görüşleri için özellikle bkz. *Mektûbât*, I, 549-568. (no. 287)
62 Sirhindî, *Mektûbât*, I, 591-602. (no. 290), (Fasl: Bedân ki hâsıl-ı tarîka-i hazarât-ı Hâcegân... diye başlayan kısım)

olabileceği gibi, yanlış isnâdlar da olabilir. Sirhindî'nin günlük dua, evrad ve nafile namazlar hakkındaki müsveddeleri ile bu konuda kendisinden nakledilen şifâhî bilgiler, mürîdi Muhammed Sâlih Kûlâbî (ö. 1038/1629) tarafından *Hidâyetü't-tâlibîn* (bazı yazmalarda *Hediyyetü't-tâlibîn*) ismiyle derlenmiştir.[63]

63 Yazma bir nüshası için bkz. Beyazıt Devlet Ktp., Beyazıt bölümü, nr. 3823, vr. 1a-17a. Diğer bir nüshası için bkz. Ahmed Münzevî, *Fihrist-i Müşterek*, İslâmâbâd 1984, III, 2122.

2. ÇOCUKLARI VE NESLİ

İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî'nin nesli, çocukları vasıtasıyla devam etmiş ve günümüze kadar gelmiştir. Onun vefatından sonra hanımının on altı sene daha yaşadığı ve h. 1050 (1641) senesinde vefat ettiği nakledilir. Ahmed Sirhindî'nin yedi oğlu ve iki kızı dünyaya gelmiştir.[64] Bunlardan dört oğlu ve bir kızı, o hayatta iken vefat etmiştir. Kendisi hayatta iken vefat edenlerin isimleri şunlardır: Muhammed Sâdık, Muhammed Ferruh, Muhammed Îsâ, Ümmü Külsûm ve Muhammed Eşref. Bunlardan ilk üçü h. 1024 (1615) veya 1025 (1616) senesindeki tâûn salgını esnasında vefat etmişlerdir. Sonuncusu olan Muhammed Eşref'in henüz süt çağında vefat ettiği bilinmekteyse de tarihi kaydedilmemiştir. Vefat eden bu çocuklar genelde küçük yaşta oldukları için onlardan sadece Muhammed Sâdık'ın nesli devam etmiştir. İmâm-ı Rabbânî'nin vefatından sonra hayatta kalan ve nesilleri devam eden çocukları ise şunlardır: Muhammed Said, Muhammed Ma'sûm, Muhammed Yahyâ ve Hadîce.

Muhammed Said ve Muhammed Ma'sûm İmâm-ı Rabbânî'nin hem oğulları hem de tasavvuf yolunda halife-

---

64 Bkz. Ahmed Ebu'l-Hayr Mekkî, *Hediyye-i Ahmediyye*, Kânpûr 1313, s. 5-6. Gulâm Ali Abdullah Dihlevî, Sirhindî'nin bir kızı olduğunu söylemiştir. Bkz. Abdullah Dihlevî, *Hâlât ve Makâmât-ı İmâm-ı Rabbânî*, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 491, vr. 86a.

leridir. Bu ikisi hakkında bir sonraki bölüm olan İmâm-ı Rabbânî'nin halifeleri kısmında bilgi verilecektir.

Muhammed Yahyâ, İmâm-ı Rabbânî'nin yedinci ve en küçük oğludur. Babasının vefatında yedi yaşlarında olduğu için eğitimini ağabeylerinin yanında tamamlamıştır. Bâkî Billâh'ın oğlu Hâce Kelân'ın (Ubeydullah) kızı ile evlenen Muhammed Yahyâ, 1095 (1684) veya 1098 (1687) senesinde vefat etmiştir. Ahmed Sirhindî'yi müdafaa için bir eser kaleme aldığı söylenir. Ahmed Sirhindî'nin kızı Hadîce Hanım, Abdülkâdir Mahdûmî ile evlenmiş ve nesli devam etmiştir.

Ahmed Sirhindî'nin neslinden gelen kişiler önceleri genellikle Sirhind'de ikamet etmişler, ancak 18. yüzyılda Sirhind Sihler tarafından birçok defa saldırıya uğrayınca bazıları orada kalmış, bazıları ise Afganistan'a ve Peşâver'e göç etmişlerdir. Afganistan'a gidenler genellikle Kâbil'de (Kâbul) yerleşmişlerdir. Bunların neslinden gelen ve Şîr Âgâ diye bilinen Nûru'l-meşâyıh Fazl Ömer Müceddidî'nin (ö. 1376/1956) Afganistan'ın yanı sıra Hint Altkıtası'nda da binlerce mürîdi vardı. O, bir dönem Afganistan'da adalet bakanı olarak görev yapmıştır. Onun kardeşi Şeyh Muhammed Sâdık, Mısır dâhil birçok Arap ülkesinde Afganistan büyük elçiliği yapmıştır. 1979'da Afganistan'ın komünist rejimi, Müceddidî ailesine mensup birçok kişiyi idam etmiştir.[65] Öte yandan Afganistan'ın Rus işgali döneminde kurulan millî mücadele kurumlarından Cebhe-yi Necât-ı Millî'nin başında Ahmed Sirhindî'nin neslinden Sıbgatullah Müceddidî bulunmuştur.

---

65 Nadwî, *Saviours of Islamic Spirit*, III, 326-327; Oliver Roy, "Sufism in the Afghan Resistance", *Central Asian Survey*, II/4 (1983), s. 67-69.

Ahmed Sirhindî'nin neslinden olup Kandehâr'da yaşamış olan Muhammed Fazlullah (ö. 1238/1823) *Umdetü'l-makâmât* isimli eserinde kendisinden önceki Müceddidî şeyhleri ve âilesi hakkında bilgi vermiştir.

Sirhindî'nin neslinden Peşâver ve Kandehâr'a göç edenlerin bir kısmı daha sonra, bugün Pakistan'da bulunan Sind bölgesine (Tando Sain Dad) yerleşmişlerdir. Bu kola mensup olan Muhammed Hasan Cân Müceddidî (ö. 1367/1948) birçok eser kaleme almış, bunlardan *Tarîku'n-necât* Türkçeye de çevrilmiştir. *Ensâbu'l-encâb* (Lahor 1340/1921) isimli eseri ise Sirhindî'nin nesli hakkında bilgi vermektedir.[66]

İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî'nin neslini anlatan başka eserler de bulunmaktadır. Muhammed Murâd b. Tâhir Keşmîrî'nin (ö. 1134/1762) *Hasenâtü'l-ebrâr min nesemâti'l-mukarrabîn* (ya da *Hasenâtü'l-mukarrabîn*) isimli Farsça eserinin son bölümlerinde Sirhindî'nin oğulları ve torunları anlatılmaktadır. Ahmed Ebu'l-Hayr Mekkî'nin *Hediyye-i Ahmediyye* (Kânpûr 1313/1895) isimli Farsça eserinde de Sirhindî'nin nesli genişçe ele alınmıştır.

Ahmed Sirhindî ailesine mensup bir başka kol, Delhi'de irşâd faaliyetine devam etmektedir. Bu kolun son şeyhi olan Ebu'l-Hasan Zeyd Fârûkî, Ahmed Sirhindî ile kendi babası Ebu'l-Hayr Fârûkî arasındaki ecdadını *Makâmât-ı Ahyâr* isimli Farsça eserinde ele alıp anlatmış, 1993'te vefat edince yerine yeğeni Enes Ebu'n-Nasr Fârûkî postnişîn olmuştur.

---

66 Ghulam Mustafa Khan, "The Naqshbandi Saints of Sind", *Journal of the Research Society of Pakistan*, 13/2 (1976), s. 22-26.

3. HALİFELERİ

İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî halkı irşad için farklı ülkelere ve şehirlere birçok halife göndermişti. Bunların bir kısmı mutlak icâzet sahibi olup İmâm-ı Rabbânî'nin vefatından sonra müstakil olarak irşâd hizmetlerine devam etmiştir. Bazıları ise mukayyed icazet sahibi idi ve Sirhindî tarafından bir şehre ümmetin maslahatı (yararı) gereği tayin edilmişti. İmâm-ı Rabbânî bu ikinci grupta yer alan halifelerini kemâle erdiklerini zannetmemeleri konusunda uyarmıştır.[67]

Ahmed Sirhindî'nin önde gelen halifelerinin uzunca bir listesi *Umdetü'l-makâmât*'ta kaydedilmiştir.[68] Müceddidîliğin yayılmasındaki tesiri sebebiyle bu halifelerden en önemlisi, Sirhindî'nin oğlu Muhammed Ma'sûm'dur. Diğer oğlu Muhammed Said de halifelerdendir.

Muhammed Said: İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî'nin ikinci oğlu olarak h. 1005 (1597) senesinde doğmuş, 1071 (1661)'de vefat etmiştir. Hâzinü'r-rahme lakabıyla anılan Muhammed Said *Mişkâtü'l-mesâbîh* isimli hadis kitabına hâşiye (açıklayıcı notlar) yazmıştır. İmâm-ı Rabbânî'nin *Mektûbât*'ında Muhammed Said'e hitaben

---

67 Sirhindî, *Mektûbât*, I, 341 (no. 211); 349, 353. (no. 217) Ayrıca bkz. Muhammed Ma'sûm, *Mektûbât-ı Ma'sûmiyye*, Karaçi 1976, III, 286-7. (no. 241)

68 Kandehârî, *Umdetü'l-makâmât*, Kâbil 1397, s. 217-218.

yazılmış on dokuz adet mektup vardır. Bir ara hacca gitmiş ve 1069'da (1658) tekrar Hindistan'a dönmüştür.

Rivayete göre, Muhammed Said gençliğinde hastalanmıştı. Hastalığı uzayınca zayıfladı, bitkin düştü. Doktorlar çare bulamadılar. Bu dönemde İmâm-ı Rabbânî yolda bir kâğıt gördü, eğilip aldı. Kâğıdın üzerinde "Allah" ism-i şerîfi yazılıydı. O kâğıdı öpüp temiz bir yere koydu. Bunun üzerine Allah Teâlâ tarafından kendisine: "Bizim ismimizi yücelttiğin için oğlunu sana bağışladık ve hastalığını sıhhate çevirdik." diye ilham edildi. Bunun ardından Muhammed Said hızla iyileşti.

Muhammed Said'in mektupları bir cilt hâlinde derlenerek *Mektûbât-ı Saidiyye* adıyla yayınlanmıştır. (Lahor 1385/1965) Oğlu Abdülehad Vahdet Sirhindî, Muhammed Said'in tasavvufî görüşleri, kerametleri ve Hicâz'da nail olduğu keşifleri *Letâifü'l-Medîne* ismiyle Arapça olarak kaleme almıştır. Bu eser, Muhammed İkbâl Müceddidî tarafından yayınlanmıştır (Lahor 2004).

İmâm-ı Rabbânî'nin hem oğlu hem de halifelerinden olan Muhammed Said, oğlu Abdülehad Vahdet Sirhindî de dahil bazı kişilere icâzet vermiştir. Muhammed Said vefat edince Sirhind'de, babasının kabrinin yanına defnedilmiştir.

Muhammed Ma'sûm: İmâm-ı Rabbânî'nin üçüncü oğlu olarak h. 1007 (1599) ya da 1009 (1601) senesinde doğmuş, 9 Rabîu'l-evvel 1079 (1668) tarihinde vefat etmiştir. Kabri Sirhind'de, babasının mezarının birkaç yüz metre kuzeyindedir. Urvetü'l-vüskâ lâkabıyla anılan Muhammed Ma'sûm'un mektupları üç cilt hâlinde derlenerek yayınlanmıştır (Karaçi 1396/1976). Farsça olan bu mektuplar, Osmanlı döneminde Müstakîmzâde Süleymân Sa'deddîn (ö. 1202/1787) tarafından Türkçeye çevrilmiş ve neşre-

dilmiştir (İstanbul 1277/1860). Eser, Zevvâr Hüseyn Şâh tarafından da Urducaya çevrilmiştir (Karaçi 1406/1986).

Muhammed Ma'sûm, mektuplarından birinde (1. cilt, 14. mektup) şöyle buyurmaktadır: "Bu bir köşede unutulmuşu hatırlayarak, (din) kardeşim Muhammed Hanîf ile gönderdiğiniz mektup geldi. Okuyunca çok sevindirdi. Ortağı, benzeri olmayan Cenâb-ı Hakk'a bağlılığınızı ve O'nun muhabbetinin ateşi ile yandığınızı okuyunca, sevincimiz kat kat arttı. Bu âhir zaman fitne ve zulmeti içinde, Allah Teâlâ bir kulunun kalbine kendi sevgisini yerleştirir ve kendi hicrânı, ayrılığı ile onu yakarsa ne büyük nimettir! Bu nimetin kıymetini bilip, şükrünü edâ etmek lâzımdır. Durmayıp bunun artmasına çalışarak aşk-ı ilâhînin en son derecesine yükselmesi ve mâsivâdan geçmek beklenmelidir. Hakîkî sevgiliden (Allah Teâlâ'dan) başka hiçbir şeye gönül bağlamamalı, faydası olmayan şeylerle uğraşmamalıdır... Ey mes'ûd ve bahtiyar kardeşim! Allah Teâlâ'nın sevdiği kullarının yolunda yürümek arzusunda isen, bu yolun şartlarını ve edeblerini gözetmelisin. En önce sünnet-i seniyyeye yapışmak ve bid'atlerden sakınmak lâzımdır. Çünkü Allah Teâlâ'nın sevgisine ulaştıran yolun esâsı bu ikisidir. İşlerinizi, sözlerinizi ve ahlâkınızı, dindâr âlimlerin sözlerine ve kitaplarına uydurmalısınız... Sâlihlerle berâber olmayı aramalısınız. 'İnsanın dîni, arkadaşının dîni gibidir.' sözünü unutmayınız. Şunu iyi biliniz ki, âhireti ve ebedî saâdeti isteyenlerin, dünyâ lezzetlerine düşkün olmaması lâzımdır."

Muhammed Ma'sûm 1068 (1658) senesinde Hicâz'a gitmiş, orada nâil olduğu ilham ve keşifler oğlu Muhammed Ubeydullah tarafından *Risâle-i Yâkûtiyye* adıyla Arapça olarak derlenmiş, bu eser 1071'de (1661) Muhammed Şâkir b. Bedreddîn Sirhindî tarafından *Hasenâtü'l-Haremeyn* adıyla Farsçaya çevrilmiştir. Bu Farsça nüsha

Muhammed İkbâl Müceddidî'nin tahkîkiyle neşredilmiştir (Lahor 1981). Eser Osmanlı döneminde Müstakîmzâde Süleymân Sa'deddîn Efendi tarafından Türkçeye çevrilmiş ise de bu tercüme henüz yayınlanmamıştır.

Muhammed Ma'sûm'un hayatı, görüşleri ve önde gelen halifeleri hakkındaki en önemli eserlerden biri, torunu Mîr Safer Ahmed Ma'sûmî tarafından yazılan *Makâmât-ı Ma'sûmî* isimli Farsça eserdir. Bu eserin Farsça nüshası ve Urduca tercümesi geniş bir mukaddime ve ta'lîkât ile Muhammed İkbâl Müceddidî tarafından dört cilt hâlinde yayınlanmıştır (Lahor 2004). Muhammed Ma'sûm hakkındaki bir diğer önemli eser, Muhammed İhsân Müceddidî'nin *Ravzatü'l-kayyûmiyye* isimli eserinin ikinci cildidir.

Ahmed Sirhindî'nin hem oğlu hem de halifesi olan Muhammed Ma'sûm, birçok mürîdine hilâfet (icâzet) vermiş ve Müceddidîliğin geniş bir coğrafyaya yayılmasında birinci derecede etkili olmuştur. Muhammed Ma'sûm'un oğlu ve halifesi olan Seyfeddin Sirhindî'ye (ö. 1096/1685) Hindistan'daki Bâbürlü Devleti'nin padişahı Evrengzîb Âlemgîr de mürîd olmuştur.[69]

Mîr Muhammed Nu'mân Bedahşî: 977 (1569) senesinde Semerkand'da doğdu. Önce Bâkî Billah'a, sonra İmâm-ı Rabbânî'ye mürîd oldu. İmâm-ı Rabbânî, onu 1018 (1609) senesinde Hindistan'ın Burhânpûr şehrine halife olarak gönderdi. Etrafındaki mürîdlerin, özellikle Özbek kökenli insanların çoğalmasını devlet için tehlike olarak gören padişah onu önce sorguladı, sonra başkent Ekberâbâd'da (Agra) irşâda devam etmesine izin verdi. 19 Safer 1059 (4 Mart 1649) senesinde vefat eden Muhammed Nu'mân'ın

---

69 Seyfeddin Sirhindî, *Mektûbât-ı Şerîfe*, Haydarâbâd-Sind 1331/1913, s. 123, 168-169.

kabri Agra'dadır. *Risâle-i Sülûk* isimli eseri Gulâm Mustafa Han tarafından neşredilmiştir (Karaçi 1969).

Âdem Benûrî: Hindistan'ın Benûr kasabasında İmâm-ı Rabbânî'nin halifesi sıfatıyla halkı irşâda başlayan Âdem Benûrî'nin etrafında çok sayıda Afgân mürîdi oluşmuştur. 1052 (1642) senesinde büyük bir mürîd topluluğu ile Padişah Şâh Cihân'ın bulunduğu Lahor'a gitmiş, bir isyan çıkmasından endişe eden padişah onun şehirden ayrılmasını isteyince Hicâz'a gidip Medîne'ye yerleşmiştir. Medîne'de Ahmed Kuşâşî ile Hakikat-ı Ka'be'nin üstünlüğü konusunda tartışmalar yapan Benûrî 13 Şevvâl 1053 (25 Aralık 1643) tarihinde Medîne'de vefat etmiştir. Kendisinden sonra mürîdleriyle devam eden kola, Nakşbendiyye'nin Müceddidiyye kolunun "Âdemiyye" veya "Ahseniyye" şubesi adı verilmiştir.

Âdem Benûrî'nin kendisine mahsus tasavvufî eğitim usûlleri bulunduğu bilinmektedir. O, mürîdlerine kalp zikrinden sonra nefy u isbât (Lâ ilâhe illallâh) zikrini tâlim eder, sonra zikri ruha ve diğer latîfelere yönlendirirdi. Onun sisteminde letâifin yerleri de biraz farklı idi. Sır, göğsün ortasında, hafî alında, ahfâ başın üst kısmında bulunuyordu. *Hulâsatü'l-ma'ârif*, *Nikâtü'l-esrâr*, *Mektûbât-ı Seyyid Âdem* gibi Farsça eserleri günümüze ulaşmış olup henüz yazma hâlindedirler. Mürîdlerinden Muhammed Emîn Bedahşî *Menâkıbu'l-hazarât* isimli eserinde Âdem Benûrî'nin hayatı ve görüşlerini tafsilâtıyla ele almıştır.

İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî'nin diğer bazı halifeleri: Tâhir Lâhûrî, Bedî'uddîn Sehârenpûrî, Nûr Muhammed Patnî, Hamîd Bengâlî, Şeyh Müzzemmil, Muhammed Tâhir Bedahşî, Yûsuf Semerkandî, Ahmed Berkî, Muhammed Sâlih Kûlâbî, Muhammed Sıddîk Bedahşânî Kişmî, Muhammed Sâdık Kâbilî, Şeyh Abdülhay, Yâr Muhammed Kadîm Tâlekânî, Kâsım Ali, Hasan Berkî,

Abdülhâdî, Ahmed Deybenî (Diyûbendî), Yûsuf Berkî, Muhibbullah Mânkpûrî, Hâcî Hızır-ı Afgân, Kerîmüddîn Baba Hasan Abdâlî, Abdülvâhid Lâhûrî, Emânullah Lâhûrî, Muhammed Hâşim Kişmî, Bedreddîn Sirhindî.

Bunlardan son ikisi, Muhammed Hâşim Kişmî (ö. 1041/1631) ile Bedreddîn Sirhindî (ö. 1054/1644'ten sonra) yazdıkları eserlerle hem tasavvuf kültürünü hem de İmâm-ı Rabbânî'nin hayatı ve düşüncelerini sonraki nesillere aktaran en eski ve güvenilir kaynakları kaleme alarak Nakşbendiyye-Müceddidiyye literatürüne önemli katkılar sağlamışlardır.

İmâm-ı Rabbânî'nin yukarıda adı zikredilen halifeleri dışında, Şâh Kelimetullah Multânî isminde bir halifesi ile de Müceddidîliğin devam ettiği nakledilmiştir. Ancak bu kol fazla bilinmemektedir.[70] Ayrıca Süleyman Şeyhî Köstendilî'nin (ö. 1235/1820) tarikat silsilesine göre, İmâm-ı Rabbânî'nin Firâkî Muhammed Bedreddîn isminde bir halifesi olmalıdır.[71] Ancak elimizdeki kaynaklarda bu isimde bir halife zikredilmemiştir.

İmâm-ı Rabbânî'nin halifeleri ile devam eden Nakşbendîliğin Müceddidiyye kolu Hint Altkıtası'nın yanı sıra Orta Asya, Orta Doğu, Anadolu ve Balkanlara da yayılmıştır.

---

70 Harîrîzâde Kemâleddin, *Tibyânu vesâili'l-hakâik*, Süleymaniye Ktp., İbrahim Efendi, nr. 432, III, 101b. Silsile şöyledir: İmâm-ı Rabbânî, Şâh Kelimetullah Multânî, Şâh İbrâhim Multânî, Şâh İsmetullah Muhakkık Sihrendî, Hakîm-i İlâhî Muhammed Sihrendî, Şâh Niyâz Ahmed Sihrendî (ö. 1250/1834), Abdüşşehîd Bedahşânî, Abdullah Kurgânî, Osman b. Ali Trabzonî, Harîrîzâde Kemâleddin.

71 Bkz. Ali Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, Ankara 1989, s. 95-96. Silsile şöyledir: İmâm-ı Rabbânî, Firâkî Muhammed Bedreddin, Hâce-i Seyyâhûn Evliyâ Muhammed, Hâce Mustafa eş-Şâmî (ö. 1193/1780), Süleyman Şeyhî Köstendilî.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İMÂM-I RABBÂNÎ'NİN KEŞİF VE KERAMETLERİ

● Rivayete göre, İmâm-ı Rabbânî bir defasında hasta olmuştu. Hastalık esnasında yemek için on bir tane kuru üzüm istediler. Hizmetçi bu üzümleri huzurlarına getirince İmâm-ı Rabbânî murakabe ve tefekkür ile meşgul oldu. Bir müddet sonra başını kaldırıp: "Çok garip bir hâl gördüm. Bu üzümleri önüme koydukları zaman hepsinin Allah Teâlâ'ya dua ve münâcât ettiğini, Allah Teâlâ'nın da bunların dua ve isteklerini kabul ettiğini ve hastalıktan kurtulmamı bu üzümleri yememe bağlı kıldığını hissettim." dedi. Bu üzümlerden birkaç tane yiyince hastalıkları tamamen geçti. Geri kalan üzümleri de sakladılar. Bir müddet sonra küçük oğulları hastalandı. Neredeyse hayatından ümit kesiliyordu. O üzümlerden yedirdiler ve onun da hastalığı iyileşti.

● İmâm-ı Rabbânî'nin önde gelen mürîdlerinden Muhammed Hâşim Kişmî anlatıyor: Bir gün Kur'ân-ı Kerîm okurken "*Gecenin bir kısmında uyanarak sana mahsûs bir nâfile olmak üzere namaz kıl. (Böylece) Rabbinin, seni övgüye değer bir makâma göndereceğini umabilirsin*" (el-İsrâ, 17/79) âyet-i kerîmesine gelince, aklıma: "Teheccüd namazı kılmakla, şefaat makamı olan makâm-ı mahmûdun bereketinden nasip alınıyor mu?" diye geldi. İmâm-ı Rabbânî Hazretleri'ne bunu soracağım, dedim. Bu niyetle huzurlarına geldim. Abdest alıyorlardı. Beni görünce

hemen: "Teheccüd namazını çok kıymetli tut." dediler. "Çoğu zaman kılıyorum." dedim. Buyurdular ki: "Şefaat makamı olan makâm-ı mahmûddan nasip ve pay almak isteyenler teheccüd namazını hiç kaçırmasınlar." Sonra aynı âyet-i kerîmeyi okudu.

● Yine Muhammed Hâşim Kişmî anlatıyor: İmâm-ı Rabbânî'ye olan muhabbetimin ziyadeleştiği günlerde onu övücü mahiyette bir rubâî (dörtlük) yazıp kendisine okudum. Rubâî: "Ey senin şerbetine melekler sinek olan" diye başlıyordu. İmâm-ı Rabbânî Hazretleri buyurdular ki: "Bir kimseyi medhederken, başka bir büyüğü kötülememek lâzımdır. Melekler çok büyüktürler. Ehl-i Sünnet îtikâdına göre meleklerin avâmı, insanların avâmından yani evliyâ ve daha alt seviyede olan (peygamberler dışındaki) insanlardan üstündür. Onlara, bir kimsenin şerbetinin sineği demek doğru olmaz." İmâm-ı Rabbânî'nin bu sözüne karşı Hz. Mevlânâ'nın bir beyti aklıma geldi; ama itiraz gibi anlaşılır diye söylemedim. O esnâda İmâm-ı Rabbânî Hazretleri: "Mevlânâ Celâleddin Rûmî Hazretleri'nin (kuddise sirruh) şu beytine güveniyor olmayasın:

Allah'ın ve seçkin kullarının yardım ve inayetleri olmasa, melek bile olsa defteri kapkaradır.[72]

Mevlânâ'nın "seçkin kullar" derken maksadı, peygamberler (aleyhimüsselâm) olmalıdır. Yahut mübâlağa yoluyla veya sekr hâlinde söylemiş olabilir." buyurdular.[73]

● İmâm-ı Rabbânî bir yolculuk esnasında bazı dostlarıyla birlikte bir kervansarayda konakladı. O esnada dostlarına: "Bugün buraya bir belâ geleceğini ve herkese sirâyet edeceğini görüyorum. Arkadaşlarımız birbirlerine söylesinler. Herkes şu tesirli duaları okusun, tekrarlasın: 'Bismillâhillezî lâ yedurru mea'smihî şey'ün fi'l-ardi ve lâ

---

72 Mevlânâ, *Mesnevî-yi Ma'nevî,* cilt: I, beyit: 1879.
73 Kişmî, *Berekât-ı Ahmediyye,* s. 275.

fi's-semâ... Eûzü bi kelimâtillâhi't-tâmmeti min şerri mâ halaka.' Bu duayı kim okursa, Allah Teâlâ'nın yardımı ile kendisi ve malı korunur." buyurdu. Bunu söyledikten sonra iki saat geçmeden kervansarayın bazı bölümlerinde yangın çıktı. Her ne kadar su döktüyseler de, birçok mal yanarak veya çalınarak zâyi oldu. İmâm-ı Rabbânî'nin dostlarından sadece Abdülmü'min Lâhûrî'nin malları yandı. Bu zât, sıkıntı ile İmâm-ı Rabbânî'nin huzuruna geldi. İmâm-ı Rabbânî ona: "Size hiç kimse okunması gereken duaları söylemedi mi?" diye sordu. O: "Hayır efendim." diye cevap verdi. İmâm-ı Rabbânî, tavsiyesini herkese ulaştırmadıkları için dostlarına biraz darıldı.

● Bir gün İmâm-ı Rabbânî'ye bir şahıs mektup yazıp: "Peygamber Efendimiz'in (sallallahu aleyhi ve sellem) bir defa sohbetine katılıp sahâbî adını alan insanlar, sonraki dönemde yaşayan evliyanın en üstününden daha üstün kabul ediliyor. Bu insanlar, Hz. Peygamber'le bir sohbet sayesinde evliyanın hâllerinden daha üstün hâllere mi ulaşıyorlar?" diye sormuştu. İmâm-ı Rabbânî ona cevaben bir mektup yazıp: "Bu sorunun cevabı yazıyla verilemez, yanımıza gelmeniz lâzım." dedi. O şahıs, bir süre sonra İmâm-ı Rabbânî'nin yanına gelip sohbetine katıldı. Daha ilk sohbetinde tarifi mümkün olmayan yüksek manevî hâllere kavuştu. İmâm-ı Rabbânî onu yanına çağırıp: "Bugün senin mektubundaki soruna cevap vermiş oldum, anladın mı?" dedi. O şahıs İmâm-ı Rabbânî'nin eline sarılıp cevabını aldığını belirtti.

● Gönül ehli bir zât vardı, kalbini zikir öyle istila etmişti ki, yanında bulunanlar onun kalbinin "Allah, Allah" dediğini duyardı. Bu şahıs, kendi zamanındaki bazı şeyhlerden icâzet almıştı. İmâm-ı Rabbânî'den de icâzet almak niyetiyle yanına geldi. İmâm-ı Rabbânî onun hakkında: "Mübarek bir zât olduğu anlaşılıyor, ama bu hadde varan kalp zikrinin istilasından ve hakkıyla verilmemiş olan icâzetlerden

dolayı oluşan düşüncesi, onun manevî ilerleme yolunu kesiyor. Onun ilâcı, bu hâlleri yok etmektir.” buyurdu. İki gün geçmeden o kalbe ait zikir kendisinden öylesine alındı ki, kendisini zorlasa bile zikredemedi. O şahıs bu duruma şaşırdı, ağlayıp feryat etmeye başladı. İmâm-ı Rabbânî bakışları ile onu birkaç gün içinde eritti, gururunu kökünden kazıdı. Sonra onu çağırıp manevî hâller ile süsledi ve: “Kalp hâlleri, kalbe ait ve kökleşmiş olmalıdır.” buyurdu.

● İmâm-ı Rabbânî’nin küçük kardeşi Muhammed Mes‘ud, ticaret için Kandehâr şehrine gitmişti. O günlerde bir sabah İmâm-ı Rabbânî yanında bulunan dostlarına şöyle buyurdu: “Ne garip iştir! Kardeşim Muhammed Mes‘ûd’un nerede olduğunu öğrenmek için teveccüh ettim, kalben tefekküre daldım. Keşf gözüyle her ne kadar aradıysam da hiçbir yerde bulamadım. Bundan sonra daha dikkatli teveccüh ettim, vefat etmiş olduğunu ve yeni gömülmüş mezarını gördüm.” Dinleyenler hayret içinde kaldılar. Bu sözden birkaç gün sonra kardeşiyle beraber giden arkadaşları geldiler ve İmâm-ı Rabbânî’nin kardeşinin Kandehâr’da vefat ettiğini haber verdiler.

● Hindistan’da bir isyancı grup zuhur etmişti. O bölgenin komutanlarından biri isyancıların üzerine yürüyüp isyanı bastırmayı düşündü. Bu konuda kendisine yakın olan bir şeyhe istihâre yapmasını rica etti. O zât istihâre yaptıktan sonra: “Galip geleceksiniz, mutlaka gidiniz.” dedi. Komutan askerleriyle yola çıktıktan sonra o şeyh ihtiyaten İmâm-ı Rabbânî’ye bir mektup yazıp durumu anlattı ve bu konuda onun düşüncesini sordu. İmâm-ı Rabbânî cevâbî mektubunda: “Keşifte ve yorumda hata etmişsiniz. Bize göre tamamen aksi olacak ve komutan yenilecek.” diye yazdı. Fakat komutan çok uzaklaşmış olduğundan kendisine haber ulaştırılamadı. Üç dört gün sonra yenilmiş ve hezimete uğramış olarak döndüğü haberi geldi.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

İMÂM-I RABBÂNÎ'NİN GÖRÜŞLERİ

1. ZÂHİR-BÂTIN BÜTÜNLÜĞÜ

İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî'ye göre; "İnsanlar kıyâmet günü ancak şerîattan sorumlu olacaklardır, tasavvuftan değil."[74] "Tarikat ve hakikat, şerîatın hizmetindedir."[75] "Önce Ehl-i Sünnet anlayışı üzere itikâdı düzeltmek, sonra fıkhı öğrenmek lâzımdır. Daha sonra sıra tasavvufa gelir."[76] "Bir Müslüman için üç şey gereklidir: Birincisi, itikadını Ehl-i Sünnet ve Cemâat mezhebine göre düzeltmelidir. İkincisi, âlimlerin tarifi ve ictihadları doğrultusunda dinî görevlerini icra etmelidir. Üçüncüsü, meşâyıhın tarikatında manevî terbiyeye girmelidir. Bunlardan ilk ikisi İslâm'ın esasıyla ilgilidir ve şarttır. Üçüncüsü (tasavvuf yoluna girmek) ise kemâl ve manevî olgunluk ile ilgilidir."[77]

"Sûfîlerin yolu, şerîat ilimlerine hizmet eder, onun dışında kalan bir şey değildir."[78] Nitekim Bahâeddin

74 Sirhindî, *Mektûbât*, I, 126. (no. 48)
75 Sirhindî, *Mektûbât*, I, 455. (no. 261)
76 Sirhindî, ae, I, 395. (no. 237)
77 Sirhindî, ae, I, 157-158. (no. 71)
78 Sirhindî, ae, I, 339. (no. 210)

Nakşbend'e "Seyr u sülûkten yani tasavvufî eğitim ve manevî yolculuktan maksat nedir?" diye sorulunca o şöyle cevap vermiştir: "Seyr u sülûkten maksat, icmâlî (özet) olan ma'rifetin tafsîlî, istidlâlî olanın da keşfî olmasıdır." Yani tasavvufî eğitimin gayesi, Allah Teâlâ'nın zâtı, sıfatları ve dînin diğer yüksek konuları hakkında kitaplardan okuyarak ve özet olarak öğrenilen konuların detaylı olarak öğrenilmesi, delille bilinen konuların da keşf ve kalp gözüyle bilinir hâle gelmesidir, buyurmuştur. Yoksa, tasavvufî eğitimden maksat, şerîatın bildirdiklerinden farklı ve onlara aykırı bilgiler elde etmektir, dememiştir.[79]

"Tasavvuf yolunda ilerleyip yüksek ve özel bir velilik (velâyet-i hâssa) mertebesine ulaşan kişiler de, İslâm âlimlerine ve müctehidlere uymak zorundadırlar. Bu konuda velilerin avam halktan farkı yoktur. Keşif ve ilham, onlara başkalarına nisbetle bir üstünlük getirmeyeceği gibi, onları âlimlere uyma bağından da kurtarmaz... Şerîatın reddettiği hangi hakikat olursa olsun, o zındıklık ve mülhidliktir (dinden uzaklaşmadır)."[80] "Şerîatın zâhirine ve Ehl-i Sünnet âlimlerinin sâbit görüşüne (icmâına) aykırı olan keşifler (manevî bilgi ve ilhamlar) kabul edilmeye lâyık değildirler."[81]

"Sûfîlerin manevî hâlleri, şerîata tâbîdir (uymak zorundadır), yoksa şerîat hâllere tâbî değildir.", "Bir kimse (dinî) zâhirî ilimlerde tam bir mahâret kazanmadıkça, sûfîlerin anlaşılması zor olan sözlerinden istifade edemez."[82] "Hayâlî keşiflere, misâlî sûretlerin zuhûruna aldanarak

79 Sirhindî, ae, I, 183. (no. 84)
80 Sirhindî, ae, II, 156, 157. (no. 55)
81 Ahmed Sirhindî, *Mükâşefât-ı Ayniyye*, s. 29.
82 Bedreddîn Sirhindî, *Hazarâtü'l-kuds*, II, 151-152.

Ehl-i Sünnet ve Cemâat'in sağlam îtikâdlarından ayrılmaktan sakınınız."[83]

"Taklit edilmeye lâyık olan, şer'î ilimlerdir. Ebedî kurtuluş Hanefî ve Şâfiî'yi taklide bağlıdır. Cüneyd ve Şiblî'nin sözleri ise sadece iki fayda için kullanılır. Birincisi, bu hâllerin zuhûrundan önce bu sözleri dinleyen mürîdlere şevk gelir. İkincisi, bu hâllerin zuhûrundan sonra mürîdler, bu sözleri kendi hâllerinin doğruluğuna delil yaparlar. Bu iki fayda hâricinde, onların sözleriyle ilgilenmek doğru değildir."[84], "Hakikat, şerîatın hakikatinden ibarettir. Hakikat, şerîattan farklı bir şey değildir. Tarikat, şerîatın hakikatına ulaşmaktır. Yoksa o, şerîat ve hakikattan farklı bir şey değildir."[85]

"Bir meselede âlimler ile sûfîler ihtilâf hâlinde olduğu zaman, iyice düşünülünce anlaşılacaktır ki, doğru ve haklı olan âlimlerdir... Nübüvvet kandilinden alınan ilim, velâyet mertebesinden alınan ilimden daha doğru ve daha sağlamdır."[86]

---

83 Ahmed Sirhindî, *Mektûbât*, III, 348. (no. 31)
84 Ahmed Sirhindî, *Ma'ârif-i Ledünniyye*, Karaçi 1968, s. 57.
85 Sirhindî, *Maârif-i Ledünniyye*, s. 49.
86 Sirhindî, *Mektûbât*, I, 480. (no. 266)

2. KUR'ÂN VE SÜNNETE BAĞLILIK

İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî, Kur'ân-ı Kerîm'e ve Hz. Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve sellem) sünnetine uymaya, bid'at ve hurafelerden sakınmaya çok özen gösterirdi. Teravih ve küsûf namazı haricinde hiçbir nafile namazı cemaatle kılmazdı. Teheccüd namazını ve kandil gecelerindeki nafile namazları cemaatle kılan kişileri sünnete aykırı davrandıkları için eleştirirdi. Medresede dinî ilimleri tahsil etmeye öncelik verir ve: "Câhil sûfî, şeytanın maskarası olur." derdi.[87]

Mebde' ve Me'âd isimli eserinin 55. bölümünde sünnete uymak ve bid'atlardan sakınmak konusunda şöyle buyurur:

"Sünnet ile amel etmek ve bid'attan, hurafeden sakınmak gerekir. Özellikle de sünneti ortadan kaldıran bid'attan. Peygamber Efendimiz (sallallahu aleyhi ve sellem) şöyle buyurmuştur: "*Kim bu dinimizde yeni bir şey (bid'at) uydurursa o reddedilir.*" Din kemâle erdikten ve tamamlandıktan sonra ona bazı şeyler uydurup ekleyen ve bununla dini tamamlamak isteyen kişilere şaşılır. Uydurdukları bu hurâfe ile sünnetin ortadan kalkacağından hiç korkmuyorlar. Meselâ sarığın ucunu iki omuz arasından arkaya sarkıtmak sünnettir. Bazıları sarığın ucunu sol taraftan sarkıtmayı tercih etmişler ve bununla ölüye benzeyecek-

---

87 Bedreddîn Sirhindî, *Hazarâtü'l-kuds*, II, 87, 89.

lerini düşünmüşlerdir. Bu işte, birçok insan da onlara uymuştur. Bilmiyorlar ki bu iş bir sünneti ortadan kaldırmaktır, sünnetten bid'ata götürür ve harama ulaştırır. Hz. Muhammed'e (sallallahu aleyhi ve sellem) benzemek, bir ölüye benzemekten daha iyidir. O (sallallahu aleyhi ve sellem) ölmeden önce ölmek şerefine nâil olmuştur. Eğer ölüye benzemek istiyorlarsa yine O'na (sallallahu aleyhi ve sellem) benzemek daha uygundur.

İlginçtir ki, ölünün kefenine sarık koymak da zaten bid'attir. Sarığın ucu meselesi nasıl bid'at olmasın? Sonraki âlimlerden bazısı bir âlim vefat edince onun kefenine (meyyitin başına) sarık takmayı güzel görmüşlerdir. Fakîre göre ise dinde ilave yapmak nesh etmektir, nesh de sünneti ortadan kaldırmaktır. Cenâb-ı Hak bizi Hz. Peygamber'in sünnet-i seniyyesine tâbî olmada sabit eylesin. Sünnetin kaynağı olan Efendimiz'e salât ve selâm olsun."[88]

İmâm-ı Rabbânî *Mebde ve Me'âd* isimli eserinin 36. bölümünde de şöyle buyurur:

"Bu fakîr vitr namazını bazen gecenin evvelinde eda ederdi, bazen de gecenin sonunda. Bir gece gösterdiler ki, vitr namazının ertelenmesi durumunda kişi uyur ve gecenin sonunda kalkıp vitri eda etmeye niyet ederse, sevaplarını yazan melekler bütün gece vitri kılıncaya kadar ona sevap yazarlar. O halde kişi vitri ne kadar geç kılarsa o kadar iyidir. Bununla birlikte bu fakîrin vitrin önce ya da sonra kılınmasında insanların efendisi Hz. Peygamber'e (sallallahu aleyhi ve sellem) uymaktan başka bir düşüncesi yoktur ve hiçbir fazileti ona uymaya denk görmez. Hz. Peygamber, vitr namazını bazen gecenin evvelinde

---

88 Sirhindî, *Mebde' ve Me'âd*, Karaçi 1968, s. 78-79.

bazen de sonunda kılardı. Bu fakîr, mutluluk ve saadetini işlerde o öndere (sallallahu aleyhi ve sellem) benzemekte biliyor. İsterse bu benzeme şeklen olsun. İnsanlar bazı sünnetleri icra ederken (Peygamber'in sünnetine tâbi olmanın yanı sıra) geceyi ihyâ etmek ve benzeri niyetleri de ekliyorlar. Onların dar görüşlülüğü ne kadar ilginçtir. Bin defa geceyi ihyâ etmeyi, Peygamber'e uymanın yarım arpası ile değişmeyiz.

Ramazan ayının son on gününde itikâfa oturduk. Dostları (mürîdleri) toplayıp dedik ki: Peygamber Efendimiz'e uymaktan başka bir şeye niyet etmeyin. Bizim inzivâ ve halktan ayrılmamızdan ne çıkar. Peygamber'e bir tek uyma uğruna yüz tane dünyevî bağlantıya razı oluruz. Ama O'na uyma ve tâbi olma vesilesi olmadan bin tane inzivâ ve halktan uzaklaşmayı kabul etmeyiz. Şiir:

Sevgilinin sarayında olan kişi,
Bağ, bahçe ve lâlezâra bakmaz.

Cenâb-ı Hak, bizi O'na (sallallahu aleyhi ve sellem) tam olarak tâbi olmakla rızıklandırsın."[89]

---

89 Sirhindî, *Mebde' ve Me'âd*, s. 56-57.

3. TASAVVUF YOLUNA GİRİŞ

Tasavvufî eğitim, bir mürşide bağlanmakla başlar. Bu bağlanıp mürîd olma işine intisap adı verilir. İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî, intisabın yapılış şekli ve âdâbı konusunda şu bilgileri vermektedir: İntisap niyetiyle gelen bir kişiye, mürşid önce istihâre yaptırmalı ve bu işin o kişi hakkında hayırlı olup olmadığına dair manevî bir işaret beklemelidir. Bu konuda aceleci olmamalıdır; çünkü gaye mürîdleri çoğaltmak değil, Allah'ın rızasını kazanmaktır. İmâm-ı Rabbânî bunu "Gaye dükkânı genişletmek değil, Allah'ın rızasını elde etmektir." diye ifade eder.[90] İstihareler olumlu çıkarsa zikir telkin etmelidir.

İmâm-ı Rabbânî'ye göre, mürşid intisap esnâsında mürîde önce tevbe etmeyi tavsiye etmeli, ondan iki rekât tevbe namazı kılmasını istemelidir. Ancak tevbe işinde aşırıya gitmemeli, detayları zamana bırakmalıdır. Sonra mürîdin isti'dâd ve kâbiliyetine uygun tür ve adette bir zikir öğretmeli ve ona teveccüh etmelidir (Manen yönelip feyz aktarmalıdır). Tarikatin âdâbını ve şartlarını öğretmeli, Kur'ân ve sünnete tâbî olmaya teşvik etmelidir. Kur'ân ve sünnete aykırı olan keşf ve rüyalara itibar etmemesini, Ehl-i Sünnet akâidi çizgisinde inançlarını düzeltmesini tavsiye etmelidir. Zarûrî olan fıkhî bilgileri (ilmihâl) öğrenmeye teşvik etmeli, haram ve şüpheli gıdâlardan kaçınmasını vurgulamalıdır.[91]

---

90 Sirhindî, *Mektûbât*, I, 335. (no. 209)
91 Sirhindî, *Mebde' ve Me'âd*, s. 15-16.

İntisaptan sonra mürîd, kendisine öğretilen tür ve sayıda zikirleri günlük olarak icra etmek ve tasavvufî sohbetlere iştirak etmek sûretiyle tasavvufî eğitime başlamış olur.

4. ZİKİR

İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî tarafından tesis edilen Nakşbendiyye'nin Müceddidiyye kolunda başlıca iki tür zikir vardır: 1. İsm-i zât zikri, yani "Allah" ism-i celâlini belli sayıda tekrarlamak. 2. Nefy u isbât yani "Lâ ilâhe illallah" kelime-i tevhîdini belli sayıda tekrarlamak. İmâm-ı Rabbânî'ye göre, ism-i zât (Allah) zikri daha ziyade "cezbe", nefy u isbât (Lâ ilâhe illallah) zikri de "sülûk" ile irtibatlıdır. Nakşbendîler önce "Allah" ismini zikrederler, belli bir olgunluğa ulaştıktan sonra "Lâ ilâhe illallah" zikrine geçerler. Dolayısıyla bu tarikatta cezbe, sülûkten önce gelir.[92]

Nakşbendiyye-Müceddidiyye'de Allah'ın "Hay, Kayyûm, Kahhâr" gibi sıfatları değil, zât ismi (Allah) zikredilir. İlk yöneliş Ahadiyyet-i Sırfa'yadır. Sirhindî'ye göre, Bahâeddîn Nakşbend'in: "Biz nihâyeti bidâyete derc ediyoruz." (sonu başlangıca dâhil ediyoruz) sözüyle kasdettiği de budur. Çünkü diğer bazı tarikat mensupları önce Allah'ın sıfatlarına, sonra zâtına yönelirken, Nakşbendîler başlangıçtan itibâren zâta yönelirler. Dolayısıyla diğerlerinin son metodu, Nakşbendîlerin ilk metodu olmaktadır.[93]

İmâm-ı Rabbânî'ye göre, zikrin gayesi, kalpten gafletin giderilmesidir. Ayrıca zikir, sadece belli virdleri okumak

---

92 Kişmî, *Berekât-ı Ahmediyye*, s. 247; Bedreddîn Sirhindî, *Hazarâtü'l-kuds*, II, 152.

93 Sirhindî, *Mektûbât*, I, 507. (no. 272)

değildir. Dinî kurallara ve âdâbına riâyetle yapılan alışveriş de zikir sayılır. Kezâ bir âmâyı yoldaki çukura düşmekten kurtarmak da aynen zikir gibidir, hatta daha faziletlidir. Ancak Allah'ın isim ve sıfatlarını anarak yapılan zikir çabuk tesir edici olup Allah'a karşı sevgi oluşturur ve ona çabuk ulaştırır.

Bu konuda İmâm-ı Rabbânî şöyle der: "Ey oğlum! Fırsat ganîmettir. Sıhhat ve boş vakti de ganimet bilmelidir. Vakitlerimizi Cenâb-ı Hakk'ı zikretmekle geçirmeliyiz. Alışveriş de olsa, yüce şerîata (dinî kurallara) uygun olarak yapılan her şey zikir kabul edilir. Bütün hâl ve hareketlerimizde dinî hükümlere uymalıyız ki bunların hepsi zikir sayılsın. Zira zikir, gafleti yok etmektir.", "Bir kimse Allah Teâlâ'yı zikirle meşgul iken, bir âmâ ortaya çıksa ve ayağını önündeki çukura atmak üzere olsa, bunu gören kimsenin zikre devam etmesi mi, yoksa âmâyı tehlikeden kurtarması mı faziletlidir? Elbette ki, âmâyı kurtarmak zikirden daha üstündür. Zira Allah Teâlâ'nın ne ona ne de onun zikrine ihtiyacı vardır. Ancak âmânın ona ihtiyacı vardır ve onu bu durumda kurtarmak gereklidir. Hele bu kurtarma işi onun görevi ise, bu durumda onu kurtarmak zikrin kendisi olur... Allah Teâlâ'nın emirlerini yerine getirmek ve yasaklarından kaçınmak yolundaki her şey zikre dahildir. Şartlarına uyularak yapılan alışveriş de zikirdir... Ancak Allah Teâlâ'nın bizzat ismi ile yapılan zikir daha süratli tesir eder, O'nun sevgisini doğurur ve çabuk kavuşturur."[94]

İmâm-ı Rabbânî'ye göre, sâlik (tasavvuf yolcusu), nefy u isbât (Lâ ilâhe illallah) zikrinde "Lâ ilâhe" (başka ilâh yoktur) derken nefsânî arzularının ilahlarını kalpten çıkarıp atmalı; tek ilah olarak Allah'ı bilmeli, onu sevmeli,

---

94 Sirhindî, *ae*, II, 64 (no. 25); 129-130. (no. 46)

onun takdirine razı olmalıdır. "İllallah" (Sadece Allah vardır.) derken de sırf Allah'ın zâtına yönelmeli, O'nun zâtından başkasını düşünmemelidir. Dünyadaki mal-mülk, insan öldüğü zaman zaten elinden çıkar gider. O halde sûfî, hayatta iken bunları gönlünden çıkarmalıdır.[95] Nefy u isbât zikrinin gayesi âfâk ve enfüsteki (insanın dışındaki ve içindeki) bâtıl ilahları yok etmektir. Dıştaki bâtıl ilahlar Lât, Uzzâ gibi putlardır. İçteki bâtıl ilahlar ise nefsin arzularıdır.[96]

Müceddidiyye'de zikir cehrî (yüksek sesle) değil, hafî (sessiz) olarak icra edilir. Dinde ruhsatlar ve azîmetler vardır. Ahmed Sirhindî'ye göre cehrî zikir ruhsat, hafî zikir ise azîmettir. Nakşbendîler azîmet yolunu tercih ettikleri için hafî zikri esas almışlardır.[97] Zikrin abdestli olarak icrâ edilmesi daha faziletli ise de, o, hanım mürîdlerinden birine yazdığı bir mektupta bazı dua ve zikirler tavsiye ettikten sonra bunları okumak için abdestin gerekli olmadığını eklemiştir.[98]

İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî'ye göre zikir esnasında gözleri kapatmak şart değildir; ancak o, zikir kalbin melekesi (alışkanlığı) hâline gelinceye kadar gözleri kapatarak zikretmenin daha faydalı olduğu kanaatindedir.[99] İsm-i zât (ism-i celâl, Allah) zikrinde sâlik, başlangıçta kalbinin üzerine yoğunlaşmalı, "Allah" ismini kalbin üzerinde icra etmelidir. Bu zikir esnasında uzuvlarını (zikrin tesiriyle kendiliğinden hareketleri müstesnâ) kasten hareket ettirmemelidir.[100]

---

95 Sirhindî, *ae*, III, 277-278. (no. 2)
96 Sirhindî, *Ma'ârif-i Ledünniyye*, Karaçi 1388/1968, s. 48.
97 Sirhindî, *Mektûbât*, I, 548-9. (no. 286)
98 Sirhindî, *ae*, III, 311. (no. 17)
99 Bedreddîn Sirhindî, *Hazarâtü'l-kuds*, II, 400.
100 Sirhindî, *Mektûbât*, I, 303. (no. 190)

5. RUHUN MERTEBELERİ (LETÂİF)

Letâif, latîfe kelimesinin çoğulu olup, tasavvuf terimi olarak ruhun mertebeleri veya farklı boyutları demektir. Bir başka tarife göre letâif, duyu organları ve aklın sağladığı bilgilerin ötesindeki manevî gerçekleri bilmemizi sağlayan hassas bilinçaltı yetenekleridir.

İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî'ye göre insan, on letâiften oluşmaktadır. Bunlara "Letâif-i Aşere" adı verilir. Bunlardan beşi Âlem-i Emr'e (ruhlar âlemine), beşi de Âlem-i Halk'a (yaratılış âlemine) aittir. Âlem-i Emr'in beş latîfesi "kalp", "ruh", "sır", "hafî" ve "ahfâ" olup "letâif-i hamse" veya "cevâhir-i hamse" (beş latîfe) diye bilinirler. Âlem-i Halk'ın beş latifesi ise "nefs" ve insan bedenini oluşturan "dört unsur"dur (Anâsır-ı erba'a: Toprak, ateş, su ve hava). Bu dört unsurun da nefse dahil olduğu kabul edilir. Letâif-i Sitte (altı latîfe) dendiğinde Âlem-i Emr'in beş latîfesi ile "nefs"ten oluşan altılı grup kastedilir.[101]

Letâif-i sitte, (altı latîfe) iç içe geçmiş halkalar şeklinde düşünülebilir. En dış halka nefs, onun içindekiler sırasıyla kalp, ruh, sır, hafî ve ahfâdır. Bunlar insan ruhunun farklı mertebeleri ve boyutları olup bir içteki, dıştakine göre daha hassas ve yüksek seviyelidir. Sûfî, önce "kalbine" (göğsün sol tarafına) yoğunlaşarak zikre başlar. Kalbi

---

101 Bu terimler için bkz. Sirhindî, *Mektûbât*, I, 98 (no. 34), 136 (no. 58); III, 290 (no. 11), 460. (no. 81)

zikrin lezzetini hissedip zikre iştirâk eder hâle gelince “ruhuna” (göğsün sağ tarafına) yoğunlaşarak zikre devam eder. Ruh da zikre iştirâk edince bunu sırasıyla sır, hafî, ahfâ ve nefs izler. Nefs zikre iştirâk ettikten sonra tüm bedenin zikre iştirâk etmesi sağlanır (sultânü’z-zikr, zikr-i küllî). Bu işlemlere, “***letâife zikrin ilkâsı***” denir.

İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî’den önceki sûfîlerde, özellikle Kübreviyye şeyhleri arasında letâifin isimleri, nurları ve irtibatlı olduğu peygamberler bilinmekteydi.[102] Ancak letâifin yerlerinden yani insan bedenindeki farklı bölgelere yerleştirilmesinden bahseden ilk yazılı kaynak, muhtemelen Ahmed Sirhindî’nin *Mebde’ ve Me‘âd* adlı eseridir. Sirhindî bu eserde “kalb”in, göğsün sol tarafında, “ruh”un ise sağ tarafında olduğunu; sır, hafî ve ahfânın göğsün ortasında bulunduğunu, “ahfâ”nın tam ortada, “sır” ve “hafî”nin de onun yanlarında bulunduğunu, “nefs”in ise beyin (dimâğ) ile irtibatlı olduğunu ifade etmiştir.[103]

İmâm-ı Rabbânî bu cümleleri ile letâifin yerlerini ana hatlarıyla belirtmiş, detaylara girmemiştir. Sonraki Müceddidîler letâifin yerleri konusunda detaylı ya da detaysız olarak bazı bilgiler vermişlerdir. Ancak her sûfînin kendi ruhî tecrübesinin farklı oluşu sebebiyle olsa gerek, İmâm-ı Rabbânî’den sonraki bazı Müceddidî şeyhleri letâifin yerleri konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Sonraları bazı şeyhler bu dizilişi daha detaylı olarak şöyle ifade etmişlerdir: “Kalp” sol memenin iki parmak altında, “ruh” sağ memenin iki parmak altında, “sır” sol meme-

102 Bkz. Necdet Tosun, *Bahâeddîn Nakşbend: Hayatı, Görüşleri, Tarikatı (XII-XVII. Asırlar)*, s. 308-310.
103 Sirhindî, *Mebde’ ve Me‘âd*, s. 60.

nin iki parmak üstünde, "hafî" sağ memenin iki parmak üstünde, "ahfâ" göğsün ortasında veya üst kısmındadır.

Letâiften her birinin ayrı renkte bir nurunun olduğu önceki sûfîler tarafından da bilinmekte idi. İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî bu nurların Misâl Âlemi'nde zuhûr ettiğini söylemiş ve bu zuhûrun, ilgili latîfenin safasının alâmeti olduğunu kaydetmiştir. Bu konuda o şöyle der: "Kalbin safâsının alâmeti, Misâl Âlemi'nde kalbin kırmızı bir nur şeklinde zuhûr etmesidir. Ruhun safâsı da sarı bir nur şeklinde zuhûr etmesidir. Bu kıyâs (diğer latîfeler için de) devâm edip gider."[104] Sonraki dönemlerde letâifin renkleri konusunda bazı farklı görüşlerin ortaya çıktığı bilinmektedir.

Letâifin fenâsı ve terakkîsi (mânen ilerleyişi) meselesini İmâm-ı Rabbânî özetle şöyle ele alır: Sâlik, Allah'ın sevgisinin galebesi sebebiyle mahlûkâta karşı önce ilgisini, sonra bilgisini yitirip "fenâ-i cesedî" (bedenin yok olması, unutulması) hâline girer. Bunun ardından kendi ruhunu ve ruhunun iç katmanları olan sır, hafî ve ahfâyı unutmaya başlar. Sonunda ruh kendisini tamamen unutur. Ortada, Hak Teâlâ'yı müşâhededen başka bir şey kalmaz. Bu duruma "fenâ-i ruhî" (ruhun fânî olması, unutulması) adı verilir. Kalp kendi makamından ruhun makamına yükselince, bu unutma hâli ona da gelir ve ruha tâbî olarak kalp de fânî olur (fenâ-i kalbî). Kalp, ruhun makamına yükselince, kalbin makamına da nefs yükselir. Bu makamda tezkiye edilip arıtılan nefs bir süre sonra diğerleri gibi fânî olur (fenâ-i nefs). Letâifin fenâsı bu şekilde devam eder ve sonunda hepsi ahfâ makamına ulaşırlar. Hepsi birlikte (hey'et-i vahdânî, bir bütün hâlinde) Kuds

---

104 Sirhindî, *Mektûbât*, II, 103. (no. 42)

Âlemi'ne doğru uçarlar ve bedeni boş bırakırlar. "Ölmeden önce ölmek" diye tâbir edilen durum, bu altı letâifin bedeni terk etmesinden ibarettir. Ancak bütün latîfelerin ahfâda birleşmesi şart değildir. Sâliklerden çoğu bu letâiften biri ya da birkaçı ile manevî yolculuğuna devam eder. Sadece Muhammedî meşreb olan sâlikler bütün latîfelerini fânî edip (ahfâda birleştirip) tek latîfe hâline getirerek seyr u sülûke yani manevî yolculuğa devam edebilirler.[105]

Muhammedî meşreb olmayanlar için ise ya "kalp" makamından bir delik açılır ve oradan Allah Teâlâ'nın fiilî sıfatlarına yükselirler, yahut "ruh" makamından bir delik açılır ve oradan zâtî sıfatlara ulaşırlar. Diğer latîfeler de bu minvâl üzeredir.[106] Manevî yolculuğunu "ruh" latîfesi ile yapan sâlik, "kalp" latîfesi ile yapana nisbetle daha ileri noktalara ulaşabilir. "Sır" latîfesiyle yapan da "ruh" latîfesiyle yolculuk yapana göre daha yükseklere çıkmaya kâbiliyetlidir. Diğer latîfeler de bu şekildedir.

Letâifin fenâya ulaşabilmesi için ya nefes tutularak kelime-i tevhîd (nefy u isbât) zikri yapılır[107] ya da "murâkabe-i letâif" adı verilen bir usûl uygulanır.[108] Emr

---

105 Sirhindî, *Ma'ârif-i Ledünniyye*, s. 50-54; a.mlf., *Mebde' ve Me'âd*, s. 60-61.

106 Sirhindî, *Mektûbât*, I, 241-242 (no. 135); 441. (no. 260)

107 Kâdî Senâullah Pânîpatî, *İrşâdü't-tâlibîn*, Delhi 1899, s. 45.

108 İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî'nin eserlerinde yer almayan "murâkabe-i letâif"in yapılış şekli sonraki dönemlere ait bazı eserlerde şöyle anlatılır: Sâlik, kalbini, Hz. Muhammed'in kalbinin karşısında olarak düşünür. İlâhî feyzin, fiil tecellisi ile Hz. Muhammed'in kalbinden Hz. Âdem'in kalbine, oradan da kendi kalbine geldiğini düşünür. Bu sayede kalp fânî olur. Bu dönemde sâlik, mahlûkâtın fiillerini göremez olur. Bütün fiilleri, fâil-i hakîkînin (Allah) fiilleri olarak görür. Âdemî meşreb olanlar bu yolla vuslata ererler. Sonra sâlik ruhunu Hz. Muhammed'in ruhu karşısında düşünür. İlâhî feyzin, Hz. Muhammed'in ruhundan Hz. İbrâhim ve Hz. Nûh'un ruhlarına, oradan da kendi ruhuna geldiğini düşünür. Bu yolla ruhu fânî olur. Diğer latîfeler de benzer usûlle fenâya ulaştırılabilir. Bkz. Ahmed Said Müceddidî, *Erbau Enhâr*, Delhi 1311/1893, s. 3.

Âlemi'nin beş latîfesinin (kalp, ruh, sır, hafî, ahfâ) Âlem-i Sağîr olarak kabul edilen insandaki seyri tamamlandıktan sonra, seyr u sülûk (manevî yolculuk) Âlem-i Kebîr olarak kabul edilen kâinâtta (Kuds Âlemi kısmında) devam eder. Arş'ın üzerinde beş letâifin asıllarının bulunduğu kabul edilir. Seyr, letâifin bu asıllarında devam eder. Âlem-i Kebîr'de (Arş'ın üzerinde) letâifin asıllarındaki yolculuk tamamlanınca, seyr ilallah yoluyla İmkân Dâiresi'nin seyri tamamlanmış olur. Sâlik, fenâ menzillerinden birine ulaşır, Velâyet-i Suğrâ (küçük velilik, evliyâ veliliği) Mertebesi'ne girmiş olur. Sonra Allah'ın "vücûbî isim ve sıfatlarının gölgelerinde" yolculuğa başlar. Bu gölgeler, letâifin, Âlem-i Kebîr'deki asıllarının da asılları sayılır. Sâlik ilâhî isim ve sıfatların "gölgelerinde" yaptığı yolculuğu seyr fillah yoluyla tamamlayınca, gölgelerden çıkıp Allah'ın "isim ve sıfatlarında" seyre başlar. Bu noktada evliya veliliği olan "Velâyet-i Suğrâ" sona erer, hakikî fenaya ulaşılır, enbiya veliliği olan "Velâyet-i Kübrâ"ya (büyük veliliğe) ayak basılır.[109]

Letâif, bedenden ayrılıp Kuds Âlemi'ndeki uçuş ve yolculuğu aşamalarından sonra, o âlemin rengine boyanarak tekrar bedene dönerse, sâlik bir tür fenâ hâline girer, husûsî tecelliye kavuşur ve ardından bekâ billah makamına geçer. Bu makamda Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanır. Bu sâlik, tekrâr görülür âleme (şehâdet âlemi) döndürülürse halkı irşâd edecek kabiliyete sahip olur. Âleme geri döndürülmezse uzlet velilerinden olur, halkı irşâd edebilecek kâbiliyete sahip olamaz.[110]

İmâm-ı Rabbânî'ye göre, sûfîler veliliğin farklı derecelerinde bulunurlar. Birinci derecede bulunanlar "kalp"

---

109 Sirhindî, *Mektûbât,* I, 425 (no. 257); 431-433. (no. 260)
110 Sirhindî, *Mebde' ve Me'âd,* s. 61.

makamında olup Hz. Âdem ile bağlantılıdır. İkinci derecede bulunanlar “ruh” makamında olup Hz. İbrâhim ve biraz da Hz. Nûh ile ilişkilidirler. Üçüncü derecede bulunanlar “sır” makamındadır ve Hz. Mûsâ ile irtibatlıdırlar. Dördüncü derecede bulunanlar “hafî” makamında olup Hz. Îsâ ile alâkalıdırlar. Beşinci derecede bulunanlar ise “ahfâ” makamındadırlar ve Hz. Muhammed ile irtibatlıdırlar.[111]

Bu tasnifte anlatılmak istenen şey şudur: İlâhî feyz insanlara latîfeler ve bazı peygamberlerin ruhâniyeti yoluyla ulaşır. Âdemî meşreb olan sûfîler, manevî yolculuğunu kalp latîfesi ile yaparlar, onların kalp latîfesine ilâhî feyz, Hz. Âdem vasıtası ile gelir. İbrâhimî meşreb olanlar manevî yolculuğunu ruh latîfesi ile yaparlar, onların ruh latîfesine ilâhî feyz Hz. İbrâhim vâsıtası ile gelir. Diğerleri de bu minvâl üzeredir.[112]

Ahmed Sirhindî’ye göre insanın letâifi, bedeninin şekline dönüşerek aynı anda birçok yerde hâzır olabilir. O kişi çoğunlukla bu durumdan haberdar olmaz. Meselâ Mekke’den gelen bir grup insanın, Hindistan’da evinden çıkmamış olan bir kişi hakkında, “Biz Kâbe’de onunla görüştük.” demeleri bu duruma örnektir.[113]

---

111 Sirhindî, *Mektûbât*, I, 440-441. (no. 260)

112 Bkz. Abdülehad Vahdet Sirhindî, *Gülşen-i Vahdet*, Karaçi 1966, s. 119-121; Şâh Veliyyullah Dihlevî, *İntibâh*, Lyallpur ts., s. 68-69, 74-76; Ahmed Said Müceddidî, *Erbau Enhâr*, s. 3; Arthur F. Buehler, *Sufi Heirs of the Prophet. The Indian Naqshbandiyya and Rise of the Mediating Sufi Shaykh*, Columbia 1998, s. 120.

113 Sirhindî, *Mektûbât*, II, 164-165. (no. 58)

6. MANEVÎ YOLCULUK

İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî'ye göre seyr u sülûk (manevî yolculuk) ilimdeki bir hareketten ibarettir. Düşük seviyeli ilim ve idrâkten yüksek seviyeli ilme, oradan da daha yükseğe ulaşmaktır.[114] Yani kişinin, manevî yolculukta ilerledikçe idrâk ve algılama seviyesi yükselmektedir. Ancak seyr u sülûk insana, dinin (Kur'ân'ın ve hadislerin) getirdiği bilgilerin dışında farklı ve zıt bir bilgi kazandırmaz. Sadece insanın Allah ve âlem ile ilgili özet olan bilgilerini detaylı, aklî delillerle bildiklerini de keşfen bilinir hâle getirir.[115]

Seyr u sülûk, insanın varlık mertebelerindeki seyahatidir. Bu seyahat insandan başlar, önce Allah'a doğru ruhî bir yükseliş (**urûc**) olur, sonra tekrar dünyaya ve insana dönülür (**nüzûl**, rucû). Tasavvufî eserlerdeki "yükseliş" ve "iniş" tabirleri esasen mecazidir. Zira Allah, yönden ve mekândan münezzehtir. Terminoloji darlığından dolayı bunlar kullanılagelmiştir. Ahmed Sirhindî'den önce birçok sûfî kendi yükseliş ve inişleri hakkında bilgi vermiştir. Hz. Peygamber'in mirâç hadisesi de bir yükseliş ve inişten ibârettir. Ancak İmâm-ı Rabbânî'ye göre Hz. Peygamber'in miracı ile sûfîlerin miracı (urûcu, yükselişi) arasında bir fark vardır. Hz.

---

114 Ahmed Sirhindî, *Ma'ârif-i Ledünniyye*, s. 61-62; Sirhindî, *Mektûbât*, I, 238-239. (no. 144)

115 Sirhindî, *Mektûbât*, I, 183. (no. 84)

Peygamber hem beden hem de ruhu ile yükselmiştir, sûfîler ise bu yolculuğu sadece ruhları (ve ruhun boyutları olan letâifi) ile yaparlar.[116]

İmâm-ı Rabbânî'ye göre, seyr u sülûkte İmkân Dâiresi'nden (kâinâttan) çıkmak mümkündür. Hz. Peygamber miraçta İmkân Dâiresi'nden çıkıp bu dünyaya ait zaman ve mekân kayıtlarından kurtulmuş, Hz. Yûnus'u balığın karnında iken, Nûh tûfanını vukû bulurken, cennet ehlini cennete, cehennem halkını da cehenneme girmiş olarak görmüştür. İmâm-ı Rabbânî, kendisinin de bu yolculukta İmkân Dâiresi'nden çıkıp meleklerin Hz. Âdem'e secde ettikleri anı gördüğünü ifade etmektedir.[117]

Sâlik, manevî yolculukta önce letâifinden birini ya da hepsini fenaya ulaştırır. Fenaya ulaşan letâif, Arş'ın üzerindeki asıllarına yükselir. Sonra sâlik, ilâhî isimler ve sıfatlar âlemindeki hakikatine kadar yükselir (urûc eder). Bu hakikat, letâifin asıllarının da asılları olup, "ayn-ı sâbite" veya "mebde-i taayyün" diye adlandırılır. Genelde insanların mebde-i taayyünü ilâhî bir ismin gölgesidir. Peygamberler ve meleklerin mebde-i taayyünü (hakikati, zuhûrunun başlangıç yeri) ise ilâhî isimlerin asıllarıdır. Mebde-i taayyün, kişinin terbiyecisi ve feyz vasıtası olan ilâhî isimdir.[118]

Her sâlikin üç tane yükselişi vardır: Birinci yükseliş: Mebde-i taayyününe yani bağlı bulunduğu ve feyz aldığı ilâhî ismin gölgesine kadardır. İkinci yükseliş: Bağlı bulunduğu ilâhî ismin aslına kadardır. Üçüncü yükseliş: İlâhî isminin aslından daha yükseklere kadardır. İmâm-

116 Ahmed Sirhindî, *Mebde' ve Me'âd*, s. 63.
117 Sirhindî, *Mebde' ve Me'âd*, s. 63-63.
118 Sirhindî, *Mükâşefât-ı Ayniyye*, s. 57; a.mlf., *Ma'ârif-i Ledünniyye*, s. 13.

ı Rabbânî'ye göre evliyanın çoğu, kendisini terbiye eden ilâhî ismin gölgesine kadar ermiştir. Az bir kısmı bağlı bulunduğu ilâhî ismin aslına ulaşabilmiştir. O isimden çıkıp yükselebilenler ise azın da azıdır.[119]

İmâm-ı Rabbânî seyr u sülûkteki kendi yükseliş ve inişini anlatırken önce Hz. Ali'nin ruhâniyetinin yardımıyla ilâhî isimlerden kendi terbiyecisi olan isme kadar yükseldiğini, oradan Bahâeddîn Nakşbend'in ruhâniyetinin yardımıyla Hakikat-ı Muhammediyye mertebesine ulaştığını, daha sonra Hz. Ömer, Alâeddîn Attâr, Hz. Peygamber ve Abdülkâdir Geylânî'nin ruhâniyetlerinin yardımıyla daha yüksek makamlara çıktığını ifade etmiştir. Ardından inişe geçerek sırasıyla Çiştiyye, Kübreviyye ve Sühreverdiyye meşâyıhının makamlarına uğrayıp feyz aldığını, inişin son noktası olan kalbe geldiğinde orada temkîn bulmadan önce bir yükseliş daha yaparak öncekinden daha yükseğe ulaştığını ve tekrar kalbe inerek orada temkîne ulaştığını kaydetmiştir.[120]

İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî'ye göre, insan normal şartlarda kendi ilâhî ismine kadar yükselebilir. O ismin gölgesinden sonra aslına ulaşabilir. Ancak o isimden daha yukarıya kendiliğinden yükselmesi mümkün değildir. Böyle bir yükseliş ancak bağlı bulunduğu ilâhî ismin üstünde olan bir şahsın hakikatine tâbî olarak gerçekleşebilir.[121] Kendi aslî makamı olan ilâhî isimden geçici bir süre ayrılıp daha üst mertebelerde dolaşan sâlik, oraları müşâhede ettikten sonra kendi makamı olan ilâhî isme iner ve yerleşir. O üst makamlardaki dolaşma esnasında önceleri kendisini, diğer velilerin ve peygamberlerin maka-

119 Sirhindî, *Mektûbât*, I, 330-331. (no. 209)
120 Sirhindî, *Mebde' ve Me'âd*, s. 4-8.
121 Sirhindî, *Mektûbât*, III, 571. (no. 122)

mına ulaşmış, hatta onları geçmiş zannedebilir. Bu, bazı sâliklerin ayaklarının kaydığı bir dönemdir. Ama kendi ismine inip yerleşince peygamberlerin tabiî makamlarının (ilâhî isimlerin) daha yüksek olduğunu anlar.[122]

Sirhindî'ye göre, yükseliş esnasında seyri, ilâhî isim ve sıfatların tafsîline (detay ve gölgelerine) düşen sâlik için Allah'a vuslat yolu kapanır. Zira isim ve sıfatların sonu yoktur. Meşâyıh "Vuslat mertebeleri sonsuzdur." derken bunu kasdetmişlerdir. İsim ve sıfatlarda icmâl (özet) yoluyla seyahat eden (**seyr-i icmâlî** yapan) sâlik ise, bağlı bulunduğu isimden yükselerek hızla Allah'a ulaşır.[123]

Sâlik, halkı irşâd edebilmek için, yükselişten sonra iniş (nüzûl) yapmalı ve başladığı yer olan kalp makamına dönmelidir. En aşağıya inemeyenler sahv hâline sahip olamayacakları, kendilerinde sekr ve cezbe hâli bulunacağı için irşâdda başarılı olamazlar, yalnızlığı tercih ederler. Bunlara "evliyâ-yı uzlet" denir. İnişini tamamlayanlar ise irşâda ehil oldukları için halk arasına karışırlar, bunlara "evliyâ-yı işret" denir.[124]

Seyr u sülûkte yükselişin iki aşaması vardır: 1. Seyr ilallâh (Allah'a doğru yolculuk), 2. Seyr fillah (Allah Teâlâ'nın isim ve sıfatlarındaki yolculuk). İnişin de iki aşaması vardır: 1. Seyr anillâh billâh (Allah'tan âleme doğru yolculuk), 2. Seyr fi'l-eşya (âlemde yolculuk). Böylece manevî yolculuk toplam dört seyr olmaktadır.

İmâm-ı Rabbânî'ye göre, manevî yolculuğun başlangıcı olan **seyr ilallâh** da iki aşamadan oluşur: 1. **Seyr-i**

---

122 Sirhindî, *ae*, I, 355-356 (no. 220); 327-329. (no. 208)
123 Sirhindî, *Mebde' ve Me'âd*, s. 77; a.mlf., *Mektûbât*, I, 540. (no. 285)
124 Sirhindî, *Mebde' ve Me'âd*, s. 8, 13, 33-34; a.mlf, *Mektûbât*, I, 38-39 (no. 16)

âfâkî, 2. **Seyr-i enfüsî**. Nefsin bağlarını (taallukât) aşıp katetmek seyr-i enfüsîdir. Seyr-i enfüsî içinde oluşan âfâkî (dış âlemle ilgili) bağları katetmek de seyr-i âfâkîdir.[125]

İmâm-ı Rabbânî, bazı sûfîlerin seyr u sülûkü sâdece seyr-i âfâkî ve seyr-i enfüsîden ibaret saydıklarını, seyr-i âfâkîye seyr ilallâh, seyr-i enfüsîye de seyr fillâh adını verdiklerini söyledikten sonra bu görüşlere katılmadığını ifade etmiştir. Ona göre seyr-i âfâkî ve seyr-i enfüsî, seyr ilallâh grubuna dahildir. Seyr fillâh ise bunlardan sonradır. Zira Sirhindî'ye göre Allah'ın zâtı, âfâk ve enfüsün ötesinde, ötelerin de ötesindedir.[126] Yine bazı sûfîlere göre seyr-i âfâkîde Allah ile kul arasındaki zulmânî (karanlık) perdeler tamamen kalkar. İmâm-ı Rabbânî'ye göre ise seyr-i âfâkîde zulmânî perdelerin yarısının kalkacağı bile şüphelidir. Seyr-i âfâkî ve enfüsînin her ikisi ile zulmânî perdeler, ilâhî isim ve sıfatlardaki seyr ile de nûrânî perdeler kalkar.[127] Seyr-i âfâkîde kötü huylardan arınmanın hakikati değil sûreti ve başlangıcı gerçekleşir. Hakîkî mânâda kötü huylardan arınma ve güzel huylarla donanma ise seyr-i enfüsîde olur.[128] İmâm-ı Rabbânî'ye göre diğer tarikat mensupları önce seyr-i âfâkîye başlar, ardından seyr-i enfüsîye geçerler. Nakşbendîler ise seyre, seyr-i enfüsîden başlar; seyr-i âfâkîyi onun içinde katederler. Ayrıca seyr-i enfüsî için "sefer der vatan" tabirini kullanırlar.[129]

Seyr-i âfâkî ve seyr-i enfüsîden oluşan "seyr ilallâh"ın (Allah'a doğru yolculuğun) sonunda sâlik fenâ hâline ula-

---

125 Sirhindî, *Mektûbât*, II, 113. (no. 42)
126 Sirhindî, *Mektûbât*, II, 104-106 (no. 42), III, 513. (no. 100)
127 Sirhindî, *ae*, II, 108. (no. 42)
128 Sirhindî, *ae*, II, 113-114. (no. 42)
129 Sirhindî, *ae*, I, 362 (no. 221), 626-627 (no. 295), II, 110. (no. 42)

şır.[130] Seyr ilallâhın sonunda oluşan bu fenâ hâlinden sonra bekâ hâli başlar ki bu "**seyr fillah**"tır. Seyr ilallâh, Allah'ın isimlerine kadar olan yolculuktur. Seyr fillâh ise Allah'ın isimlerinde olan yolculuktur. Seyr fillâh ilâhî isimlerin "aslında" seyahat olup Allah Teâlâ'nın Zât mertebesine (Lâ-taayyün'e) kadar devam eder.[131] Ancak zât mertebesinde yolculuk yapılamaz, sadece uzaktan müşahede edilir ki buna seyr-i nazarî adı verilir.

Seyr fillâhtan sonra sâlik yükselişini tamamlamış olarak inişe geçer. Yükselişini tamamlamadan inişe geçenlerin mertebesi nisbeten düşük olur. İniş sürecinin (nüzûl) ilk aşamasına "**seyr anillâh billâh**" adı verilir. Bu Allah'tan âleme doğru bir yolculuktur. Vücûb mertebelerinin ilimlerinden İmkân Dâiresi ilimlerine inilir. Bu durumdaki sâlike "Bulan kaybeden (el-vâcid el-fâkıd; Allah'ı veya yüksek ilimleri bulduktan sonra kaybeden), kavuşan ayrılan (el-vâsıl el-mehcûr) ve yakın olan uzak (el-karîb el-ba'îd)" denir. İnişin ikinci aşaması "**seyr fi'l-eşya**"dır. Bu, âlemin ve eşyanın bilgilerinin yavaş yavaş sâlike geri dönmesidir. Seyr ilallâh ve seyr fillâh, velilik mertebelerini elde etmek içindir. Seyr anillâh billâh ve seyr fi'l-eşya ise halkı Hakk'a davet ve irşâd makamını elde etmek içindir.[132]

---

130 Sirhindî, *ae*, II, 113. (no. 42)
131 Sirhindî, *Mebde' ve Me'âd*, s. 11; a.mlf., *Ma'ârif-i Ledünniyye*, s. 62; a.mlf., *Mektûbât*, I, 249 (144); 434. (no. 260)
132 Sirhindî, *Ma'ârif-i Ledünniyye*, s. 14, 62-63; a.mlf., *Mektûbât*, I, 249. (no. 144)

7. MANEVÎ YOLCULUĞUN AŞAMALARI

Tasavvuf tarihinde, manevî yolculuğun aşamalarını bütün detaylarıyla anlatan ilk sûfîlerden biri muhtemelen İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî'dir. Seyr u sülûk (manevî yolculuk), varlık mertebelerinde bir yolculuk olduğu için Ahmed Sirhindî'nin ortaya koyduğu "sülûk mertebeleri", onun "varlık mertebeleri" anlayışına da ışık tutmaktadır.

Ahmed Sirhindî, kendi ruhî tecrübelerinden yararlanarak, seyr u sülûk (manevî yolculuk) esnasında ulaşılacak mertebeleri oldukça detaylı bir şekilde anlatmıştır. Ancak mektuplarında seyr u sülûk mertebelerini baştan sona anlatmak yerine, daha ziyade muhatabı ilgilendiren bazı mertebeler hakkında bilgi vermiştir. Bu mektuplardaki parçalar bir düzen içinde sıralanmadığı takdirde okuyucuya bir yapboz oyununun dağınık parçaları gibi görünmekte; manevî yolculuğun başlangıcı, ortası ve sonu hakkında bütüncül bir fikir vermemektedir. Bu mektuplardan sâdece birinci cildin 260. mektubunda ve *Mükâşefât-ı Gaybiyye*'nin 26. bölümünde verilen bilgiler nisbeten daha derli toplu ise de yeterli değildir. Sonraları İmâm-ı Rabbânî'nin takipçileri tarafından manevî yolculuğun aşamalarını daha sistematik bir şekilde anlatan eserler yazılmıştır. Bu eserler, İmâm-ı Rabbânî tarafından ortaya konan manevî yolculuğu ve aşamalarını, başlangıcı, sonu ve durakları (mola yerleri) belli olan bir yol haritası ya da seyahat rehberi gibi derli toplu anlatmışlardır.

Manevî yolculuk **İmkân Dâiresi**'nde başlar. Bu dairenin alt yarısında (Halk Âlemi) insan, insana ait latîfeler (letâif), kâinât, melekler, cennet, Kürsî vs. bulunur. İmkân Dâiresi'nin ortasında Arş yer alır. Üst yarısında (yani Emr Âlemi, ruhânî âlem) ise insanın beş letâifinin asılları bulunur. Sâlik önce letâifini zikre alıştırır. Sonra letâifini fenâya ulaştırarak Arş'ın üzerindeki asıllarına ermesini sağlar (Letâifi kendi asıllarında fânî ve bâkî eder). Letâifin asıllarındaki seyri de bitince İmkân Dâiresi seyri tamamlanmış olur. Bunun ardından Nakşbendîlerin "vücûd-i adem" dedikleri fenâya benzer bir hâl zuhûr eder.

İmkân Dâiresi'ndeki yolculuğunu tamamlayan sâlik, ikinci mertebe olan **Velâyet-i Suğrâ Dâiresi**'nde (küçük velilik mertebesinde) seyre başlar. Velâyet-i Suğrâ'ya Velâyet-i Evliyâ, Velâyet-i Zılliyye ve Merâtib-i Zılâl (gölge mertebeleri) de denir. Bu dâiredeki seyr, letâifin asıllarının da asılları sayılan, "ilâhî isim ve sıfatların gölgelerinde" olan yolculuktur. Sâlik bu mertebede, bağlı bulunduğu ve feyz aldığı ilâhî ismin gölgesine (mebde-i taayyününe) ulaşır ve orada yolculuk yapar. İlâhî fiillerin tecellisi (tecelli-yi ef'âl), kalbin fenâsı (fenâ-yı kalb, fenâ fillâh), sâlikin kendisini Allah ile bir görüp "Ene'l-Hak" gibi sözler söylemesi ve varlığı bir olarak idrâk etmesi (vahdet-i vücûd) Velâyet-i Suğrâ'da zuhûr eder. Sâlik, bu mertebede Allah'tan başka varlık göremez. İlâhî isim ve sıfatların gölgelerinde olan yolculuk "seyr ilallâh"a dahil olduğu için, Velâyet-i Suğrâ Dâiresi'ndeki yolculuk da İmkân Dâiresi'ndeki gibi seyr ilallâh içindedir. Velâyet-i Suğrâ'nın sonunda "tecelli-i berkî" (şimşek gibi gelip geçen tecelli) hâsıl olur. Ancak bu, Allah'ın zâtının tecellisi olmayıp, ilâhî isim ve sıfatların asıllarının gölge perdesindeki tecellisidir. Bir sonraki

mertebe olan Velâyet-i Kübrâ'ya ulaşanlar için bu tecelli daimi olur.

Üçüncü mertebe **Velâyet-i Kübrâ Dâiresi**'dir. Velâyet-i Suğrâ, ilâhî isim ve sıfatların gölgeler hâlinde belirdiği mertebe iken, Velâyet-i Kübrâ bu isim ve sıfatların "asılları" mertebesidir. Velâyet-i Kübrâ'ya Velâyet-i Enbiyâ, Velâyet-i Asliyye ve Merâtib-i Usûl (asıl mertebeleri) de denir. Gerçekte peygamberlere ait olan bu velilik mertebesinden, onlara tâbî ve vâris olma yönüyle bazı velilerin de nasibi vardır. Velâyet-i Kübrâ Dâiresi'nde seyre başlayan sâlik "seyr fillâh"a başlamış olur. Bu mertebede vahdet-i şuhûd hâsıl olur. Mahlûkatın varlığı ve sıfatları, Allah'ın varlığı ve sıfatlarından bir parıltı ve gölge olarak görülür, gerçek varlık olarak değil. Dönen bir noktanın havada hayalî bir daire oluşturması gibi âlem de hayalî (mevhûm) olarak hissedilir. Velâyet-i Kübrâ makamında nefsin itmi'nânı ve sadrın şerhi hâsıl olur; sâlik rıza makamı ve İslâm-ı hakîkî mertebesine kavuşur.

Dördüncü mertebe **Velâyet-i Ulyâ Dâiresi**'dir. Buna Velâyet-i Mele-i A'lâ (meleklerin velilik mertebesi) de denir. Bu velilik makamının seyri de, Velâyet-i Kübrâ gibi isim ve sıfatların asıllarındadır. Farkı ise, Velâyet-i Suğrâ ve Kübrâ'nın seyirleri Allah Teâlâ'nın "ez-Zâhir" ismine ilişkin iken, Velâyet-i Ulyâ seyrinin "el-Bâtın" ismiyle alâkalı olmasıdır. Zâhir isminde Allah'ın zâtı düşünülmez, Bâtın isminde ise isimle birlikte zât da düşünülür. Meselâ Allah'ın "İlim" sıfatında zâtı düşünülmez, "Alîm" (Bilen) sıfatında ise zâtı düşünülür. Sâlik, Velâyet-i Ulyâ'da isim ve sıfatların asıllarının asılları olan zâtî şuûnât tecellisine ve bu tecelli perdesinden zaman zaman Allah'ın zât tecellisine şimşek çakması gibi mazhar olur. "Tecelli-i zâtî-i berkî" budur. Bu makamda feyzin geliş yeri toprak dışın-

daki üç unsurdur, yani hava, su ve ateş. Bu üç unsurun arınıp temizlenmesi bu mertebede gerçekleşir. Yukarıda sayılan üç velilik mertebesine (Velâyet-i Suğrâ, Kübrâ ve Ulyâ'ya) "Velâyât-ı Selâse" (üç velilik) veya "Kemâlât-ı Velâyet" adı verilir.

Beşinci mertebe **Kemâlât-ı Nübüvvet Dâiresi**'dir. Velâyet-i Ulyâ'da şuûnât perdesinden gelen Zât'ın şimşek gibi tecellisi, Kemâlât-ı Nübüvvet Dâiresi'ne ulaşanlara daimî olur (tecelli-i zâtî-i dâimî). Bu daimî Zât tecellisi asıl olarak peygamberlere mahsus ise de, seyri bu mertebeye ulaşan sâlikler, tâbî ve vâris olma yoluyla bu tecelliden nasip alırlar. Kemâlât-ı Nübüvvet Dâiresi'nde feyzin geliş yeri "toprak" latîfesidir (unsurudur). Bu mertebede vahdet-i vücûd ve vahdet-i şuhûddan eser kalmaz. Sâlik, önceleri varlık hakkında yorum yapamaz, bir cehl (anlayamama) ve hayret hâli yaşar. Sonra hâli yükseldikçe Allah ile âlemi ayrı iki varlık olarak görmeye başlar. Zât, gölgeye, asla ve şuûnâta ilişkin perdeler olmaksızın tecelli ettiği için gerçek anlamda "vasl-ı uryân" (tüm varlığından ve benliğinden geçmiş olarak zâtî kavuşma) meydana gelir.

Altıncı mertebe **Kemâlât-ı Risâlet Dâiresi**'dir. Bu mertebede feyzin geliş yeri insanın birleşik hâlde bütün latîfeleridir. İnsanın Emr ve Halk Âlemi'ne ait on latîfesinin arınıp temizlendikten sonra birleşerek tek bir latîfe hükmünü almasına "hey'et-i vahdânî" denir. Bu durum, Kemâlât-ı Risâlet Dâiresi'nde gerçekleşir. Sâlik bundan sonra hey'et-i vahdânîsi ile manevî yolculuğuna devam eder. Bu mertebede de daimî zât tecellisi devam eder.

Yedinci mertebe **Kemâlât-ı Ülü'l-Azm Dâiresi**'dir. Bu mertebede de dâimî zât tecellisî kendi mertebesine göre devâm eder. Feyzin geliş yeri, bir önceki mertebede olduğu ve bundan sonraki tüm mertebelerde olacağı gibi

hey’et-i vahdânîdir. Bu makamda Kur’ân’ın mukatta‘ât ve müteşâbihâtına (anlaşılması zor âyetlerine) ait sırlar açılır. Kayyûmiyyet (bütün eşyanın kendisiyle kâim olması) görev ve rütbesine ulaşılır. Kemâlât-ı Nübüvvet, Kemâlât-ı Risâlet ve Kemâlât-ı Ülü’l-Azm’a “Kemâlât-ı Selâse” (üç kemâlât) adı verilir.

İmâm-ı Rabbânî’nin takipçileri olan Müceddidiyye meşâyıhına göre, Kemâlât-ı Ülü’l-Azm Dâiresi’nden sonra manevî yol ikiye ayrılır. Bu yollardan birine “Hakâik-ı İlâhiyye” (İlâhî Hakikatler), diğerine “Hakâik-ı Enbiyâ” (Peygamberlerin Hakikatleri) adı verilir. Hakâik-ı İlâhiyye yolunda Hakikat-ı Ka’be, Hakikat-ı Kur’ân ve Hakikat-ı Salât isimlerinde üç adet hakikat; Hakâik-ı Enbiyâ yolunda ise Hakikat-ı İbrâhîmiyye, Hakikat-ı Mûseviyye, Hakikat-ı Muhammediyye ve Hakikat-ı Ahmediyye isimlerinde dört adet hakikat bulunmaktadır. Bunların toplamı yedi mertebe olup Hakâik-ı Seb‘a (yedi hakikat) adıyla da bilinirler. Sâliki bu hakikatlere yönlendirirken bu iki yoldan birine öncelik vermek mürşidin tercihine bağlıdır.

Hakâik-ı Enbiyâ grubunun ilk mertebesi, tüm sülûk mertebelerinin sekizincisi olan **Hakikat-ı İbrâhîmiyye Dâiresi**’dir. Hakikat-ı İbrâhîmiyye seyrinde mahbûbiyyet-i sıfâtiyye (Allah’ın sıfatlarına ilişkin sevgililik, sıfatlarına âşık olma) hâlleri oluşur. Bu mertebeye “Velâyet-i Halîliyye” ve “Velâyet-i Hullet” (Allah’ın dostu olma makamı) da denir. Dokuzuncu mertebe **Hakikat-ı Mûseviyye Dâiresi**’dir. Buna Velâyet-i Mûsevî de denir. Bu mertebedeki yolculukta muhibbiyyet-i zâtiyye (Allah’ın zâtına yönelik sevgi) hâli oluşur. Onuncu mertebe **Hakikat-ı Muhammediyye Dâiresi**’dir. Buna Velâyet-i Hâssa-i Muhammedî de

denir.[133] Bu makamdaki yolculukta muhibbiyyet-i zâtiyye ile mahbûbiyyet-i zâtiyye hâlleri karışmış durumdadır. Bu mertebedeki tasavvuf yolcusunda Hz. Peygamber'e karşı özel bir muhabbet oluşur. İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî bu mertebede: "Hak Teâlâ'yı onun için severim ki, Muhammed'in Rabbidir." demiştir. On birinci mertebe **Hakikat-ı Ahmediyye Dâiresi**'dir. Bu mertebede mahbûbiyyet-i zâtiyye (Allah'ın zâtına âşık olma) hâli zuhûr eder, sıfatlarından ilgi kesilir. On ikinci mertebe **Hubb-i Sırf-ı Zâtî Dâiresi**'dir. Ahmed Sirhindî buna varlık mertebelerinde Taayyün-i Hubbî demiştir. Hakikat-ı Ahmediyye Dâiresi'ndeki yolculuğunu tamamlayan sâlik Hubb-i Sırf-ı Zâtî (Allah'ın sırf zâtî sevgisi) mertebesinde seyre başlar. Allah'ın zât mertebesi demek olan Lâ-taayyün'e en yakın makam budur. Dolayısıyla Sirhindî'ye göre gerçek anlamda Hakikat-ı Muhammediyye (Taayyün-i Evvel, Taayün-i Hubbî) bu mertebedir. Bundan önce sözü edilen Hakikat-ı Muhammediyye bunun gölgesidir. Bu mertebede yolculuğunu tamamlayan sâlik Peygamberlerin Hakikatleri grubunu tamamlamış olarak on üçüncü mertebe olan **Zât-ı Baht Dâiresi**'ne kademî değil nazarî seyr ile kavuşur. Burası Zât makamı (Lâ-taayyün) olduğu için oraya adım atmak mümkün değildir.

Hakâik-ı Enbiyâ grubundaki mertebeler aşıldıktan sonra sıra Hakâik-ı İlâhiyye grubundaki mertebelere gelir. Bu yolun ilk mertebesi, tüm sülûk mertebelerinin on dördüncüsü olan **Hakikat-ı Ka'be Dâiresi** olmaktadır. Hakikat-ı Ka'be makamında Zât mertebesinin azameti zuhûr eder. On beşinci mertebe **Hakikat-ı Kur'ân Dâiresi** olup burada Zât'ın keyfiyeti meçhûl olan

133 Sirhindî, *Mektûbât*, I, 393. (no. 236)

genişliğinin başlangıcı zuhûr eder. On altıncı mertebe de **Hakikat-ı Salât Dâiresi**'dir. Burada Zât'ın keyfiyeti meçhûl genişliğinin kemâli idrak edilir. İlâhî hakikatler grubundaki bu mertebeler aşıldıktan sonra on yedinci sıradaki **Ma'bûdiyyet-i Sırfa Dâiresi** seyr-i kademî ile değil, seyr-i nazarî ile müşahede edilir. Zira burası Zât mertebesidir (Lâ-taayyün).

Buraya kadar anlatılan mertebeler seyr u sülûkteki "yükseliş" (urûc) makamlarıdır. Bundan sonra sâlik "inişe" (nüzûl) geçer, seyr ani'llâh billâh ve seyr fi'l-eşya aşamalarını tamamlayarak yolculuğa başladığı yer olan kalp makamına döner.

Bunlara ek olarak, Müceddidî seyr u sülûk sistemi içinde "**Murâkabeler**" konusunun da önemli bir yeri vardır. Ahmed Sirhindî murâkabeler hakkında eserlerinde geniş bilgi vermemiş ise de,[134] sonraki Müceddidîler bunları detaylı ve sistematik bir şekilde anlatmışlardır. Bu murâkabeler belli âyet ve kavramların derinlemesine tefekkürü olup bu tefekkür bağlamında feyzin, Allah'ın Zât'ından sâlikin letâifine gelişini beklemek ve düşünmektir.

Meselâ birinci murâkabe olan "Murâkabe-i Ehadiyyet"te bütün kemâl sıfatlara sahip ve noksan sıfatlardan uzak olan "Allah" isminin mânâsı (İhlâs sûresi) tefekkür edilir ve bu mertebeden sâlikin kalp latîfesine feyzin geldiği düşünülür. Bu murâkabe, İmkân Dâiresi'nin seyri esnasında, ism-i celâl (bedendeki letâif üzerine yoğunlaşarak "Allah" diye zikretmek) ve nefy u isbât (nefesi tutarak "Lâ ilâhe illallâh" diye zikretmek) zikirlerinden sonra yapılır.

---

134 Sirhindî, Velâyet-i Kübrâ mertebesinde seyrin "Akrabiyyet"te olduğunu kaydetmiş ise de bu konuda detaylı bilgi vermemiştir. Bkz. Sirhindî, *Mektûbât*, II, 15-16. (no. 3)

İkinci murâkabe olan “Murâkabe-i Ma‘iyyet”, Velâyet-i Suğrâ Dâiresi’nde yapılır. Burada, “*Her nerede olursanız, O (Allah) sizinle beraberdir.*” (el-Hadîd, 57/4) âyetinin anlamı üzerinde derinlemesine düşünülür.

Üçüncü murâkabe olan “Murâkabe-i Akrabiyyet” Velâyet-i Kübrâ Dâiresi’nin başlarında yapılır. Burada, “*Ve biz ona (insana) şah damarından daha yakınız.*” (Kâf, 50/16) âyeti tefekkür edilir.

Dördüncü murâkabe olan “Murâkabe-i Muhabbet”, Velâyet-i Kübrâ Dâiresi’nin orta ve sonraki aşamalarından Velâyet-i Ulyâ’nın sonuna kadar yapılır. Bu murâkabede “*Allah onları sever, onlar da Allâh’ı severler.*” (el-Mâide, 5/54) âyeti tefekkür edilir.

Beşinci murâkabe olan “Murâkabe-i Zât-ı Baht”da, Kemâlât-ı Nübüvvet Dâiresi’nde ve sonraki tüm mertebelerde yapılır.

Ahmed Sirhindî’nin eserlerinde, bu tarzda sistematik olarak murâkabelerden bahsedilmez. Üstelik Sirhindî Murâkabe-i Zât yapan sûfîleri eleştirmekte ve Allah’ın Zât’ının düşünülemeyeceğini öne sürmektedir.[135] Yukarıda anlatılan tarzda sistematik murâkabe usûlünü Müceddidiyye sülûk metodları arasına katan ilk kişi Mazhar Cân-ı Cânân (ö. 1195/1781) olmalıdır.

Özetle söylenecek olursa, İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî kendi ruhî tecrübelerinin yardımıyla seyr u sülûk ve mertebeleri konusunda geniş açıklamalar yapmış, bu konuda tasavvuf kültürüne “Kemâlât-ı Nübüvvet, Hakikat-ı Ahmediyye ve Taayyün-i Hubbî” gibi yeni terimler kazandırmıştır.

---

135 “Murâkabe-i Zât” ve “Murâkabât-ı Sıfât” hakkında bkz. Sirhindî, *Mektûbât*, II, 61 (no. 23); Kişmî, *Berekât-ı Ahmediyye*, s. 249; Bedreddîn Sirhindî, *Hazarâtü’l-kuds*, II, 148.

8. VARLIK MERTEBELERİ

İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî, tasavvufî eğitimi sürecinde varlık konusunda farklı bilgi, düşünce ve telâkkilere (algılamalara) ulaşmıştır. Ulaştığı bilgileri eserlerinde anlatan Sirhindî, önceki bazı fikirlerini sonraları değiştirmiştir. Dolayısıyla onun gençliğinde yazdığı eserlerdeki bilgiler ile *Mektûbât*'ının ilk ciltlerindeki bilgiler dikkatli ve ihtiyatlı olarak ele alınmalıdır. Mürîdlerinden Muhammed Hâşim Kişmî, *Mektûbât*'ın birinci cildindeki keşfî bilgilerin, diğer iki cilde nisbetle Sirhindî'nin ilk hâllerine ait olduğunu ifade ederken bunu kasdetmiş olmalıdır.[136]

Ahmed Sirhindî, varlık mertebelerini önce iki kategoride ele alır. Birisi "İmkân Dâiresi" denilen yaratılmış âlem, diğeri "Vücûb Dâiresi" ya da "Vücûb Mertebeleri" denen ve Allah'ın zât ve sıfatları demek olan ilâhî bir âlemdir. Yaratılmış olan âlem (İmkân Dâiresi) kendi içinde Âlem-i Halk (cisimler âlemi) ve Âlem-i Emr (ruhlar âlemi) diye ikiye ayrılır. İlâhî âlem (Vücûb Dâiresi) de; "İlâhî isim, sıfat ve fiiller âlemi (yani Taayyün-i Sânî)", "Taayyün-i Evvel" ve "Lâ-taayyün (Zât)" olmak üzere üç kategoriden oluşur. İsim ve sıfatların gölgeleri ise İmkân ve Vücûb Daireleri arasında bir berzah olarak telâkki edilir.

Ahmed Sirhindî, eserlerinde kullandığı İmkân Dâiresi (sonradan yaratılmış âlem) ve Vücûb Dâiresi (sonradan

---

136 Kişmî, *Berekât-ı Ahmediyye*, s. 218.

yaratılmamış, ilâhî âlem) terimlerini ömrünün sonuna doğru yeniden gözden geçirmiş, bunların tanımı ve sınırı hakkında bazı önemli değişiklikler yapmıştır. Önceleri İmkân Dâiresi derken cisimler ve ruhlar âlemini, Vücûb Dâiresi derken de ruhlar âleminin (Âlem-i Emr'in) üstündeki bütün mertebeleri (ilâhî isimler, sıfatlar, fiiller ve Zât) kasdetmiştir.[137] Sonraları ise İmkân ve Vücûb ayrımını üçe çıkarmış, İmkân Dâiresi'ne "Vehim Mertebesi" derken, Vücûb Dâiresi'ni ikiye ayırarak "Nefsü'l-Emr Mertebesi" ve "Hâriç Mertebesi" adlarını vermiştir. Nefsü'l-Emr Mertebesi, ilâhî isim, sıfat, fiiller ile peygamberlerin ve meleklerin hakikatlerinin bulunduğu âlemdir. (yani Taayyün-i Evvel ve Taayyün-i Sânî) Hâriç Mertebesi ise, Allah'ın Zât'ı ile sekiz hakiki sıfatının bulunduğu mertebedir.[138]

Ahmed Sirhindî daha sonra bir adım daha atarak, esâsen Zât'tan taayyün olmayacağını, kendisinin de geleneklere uyarak "Taayyün" kelimesini kullandığını, Taayyün-i Evvel ve Hakikat-ı Muhammediyye olan "Taayyün-i Hubbî" de dahil bütün taayyünlerin mahlûk (yaratılmış) ve mümkin (İmkân Dâiresi'nde) olduğunu söylemiştir.[139] Bu konuda onun delili: "*Allah'ın ilk* ***yarattığı*** *şey benim nûrumdur.*"[140] şeklindeki rivayettir. Bu rivayette Hakikat-ı Muhammediyye'yi ifade eden "nûr"un "yaratılmış" olduğu anlatılmaktadır. Başka bir rivayette bu nurun, semalardan 1000 sene önce yaratıldığı ifade edilerek yaratılışı için zaman bile tayin edilmiştir.[141]

---

137 Ahmed Sirhindî, *Mektûbât*, I, 434 (260); III, 346. (no. 31)
138 Sirhindî, *ae*, III, 509. (no. 100)
139 Sirhindî, *ae*, III, 573. (no. 122)
140 Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, Kâhire ts., I, 311-312.
141 Sirhindî, *ae*, III, 573. (no. 122)

Ahmed Sirhindî'ye göre hariçte bizzat mevcut olan sadece Allah'ın zâtı ve sekiz hakiki sıfatıdır. Bunun dışında kalanlar mümkin, mahlûk ve hâdistir.[142] Burada Sirhindî'nin İmkân Dâiresi'nin sınırlarını, taayyünleri de içine alacak şekilde genişlettiği görülmektedir. Sirhindî, taayyünler mertebesindeki sıfatları Allah'ın Zât'ının gayrı gördüğü için bu değişikliği rahatça yapabilmiştir. "Zât'ın ne aynı ne de gayrıdır." dediği sekiz hakiki sıfatta bile İmkân'dan bir koku olduğunu söyleyen Sirhindî, bunlar hakkında "Zât'ın gayrıdır denmese bile, gayriyyet lâzımdır, çünkü Zât ile aralarında ikilik vardır." demiş, ancak bu sıfatlar için "Mümkin" denemeyeceğini, zira böyle denirse insanların onları hâdis (sonradan yaratılmış) zannedeceğini ifade etmiştir.

142 Sirhindî, *ae*, III, 574 (no. 122)

9. VARLIĞIN BİRLİĞİ (VAHDET-İ VÜCÛD)

Varlık konusu, Peygamber Efendimiz'in yaşadığı asr-ı saadette de bazı sahâbîler tarafından araştırma konusu yapılmıştır. Nitekim sahâbeden birisinin Hz. Peygamber'e: "Kâinât yaratılmadan önce onun bulunduğu yerde ne vardı?" diye sorduğu bilinmektedir. Hz. Peygamber bu soruya: "*Allah vardı, başka bir şey yoktu.*" şeklinde cevap vermiştir.[143] Eğer Hz. Peygamber: "Bir Allah Teâlâ vardı, bir de boşluk vardı; sonra Allah bu boşlukta âlemi yarattı." deseydi, "Allah Teâlâ, o boşluğun dışında mıydı; boşluk Allah'ın varlığını sınırlıyor muydu?" soruları akla gelirdi ve Allah'ın bir yönde bulunduğu, dolayısıyla bir sınırının ve şeklinin bulunduğu, teşbîh ve tecsîm gibi fikirler ortaya çıkardı. Ancak, Hz. Peygamber "Başka bir şey yoktu." diyerek bu düşüncelere mahal bırakmamıştır.

Burada ikinci bir soru akla gelir: "Allah ile birlikte bir boşluk (yokluk, adem) yok idiyse, bu evren nerede yaratılmış, nereye sığmıştır?" Sûfîler, bu soruya "Varlık birdir, Allah Teâlâ gerçek varlıktır, evren ise O'nun isim ve sıfatlarının gölgesidir, gölge de aslı sınırlayamaz ve öteleyemez, dolayısıyla bir mekân problemi ortaya çıkmaz." diye cevap vermişlerdir. Hem Allah'a hem de evrene gerçek varlık nisbet eden âlimler için ise bu soru hâlâ cevap beklemektedir.

---

143 Buhârî, Tevhîd, 21; Bed'ü'l-halk, 1; Ahmed b. Hanbel, II, 431.

Vahdet-i vücûd (varlığın birliği) düşüncesinin en temel özellikleri şunlardır: Var olan sadece Allah'tır. Etrafımızda var gibi gördüğümüz âlem, Allah'ın isim ve sıfatlarının gölgesidir. Ancak, bu gölgeler hayalî olup gerçek varlıkları bulunmadığı için hakikatta var olan sâdece Allah'tır. Allah'ın sıfatları Zât'ının aynısıdır. Dolayısıyla vücûd (varlık) Zât'a zâid bir sıfat değil, Zât'ın aynısıdır. Vahdet-i vücûd, buna inananlara göre, varlık hakkında mutlak ve yegâne doğru telâkkidir.

Vahdet-i vücûd düşüncesine göre varlık, Zât (Lâtaayyün, Ahadiyyet) mertebesi hariç beş mertebeden oluşur. Hazarât-ı Hamse adı verilen bu mertebeler şunlardır: 1. Vahdet (diğer isimleri: Hakikat-ı Muhammediyye, Taayyün-i Evvel, İcmâlî İlm), 2. Vâhidiyyet (Taayyün-i Sânî, Tafsîlî İlm), 3. Âlem-i Ervâh (ruhlar âlemi), 4. Âlem-i Misâl, 5. Âlem-i Ecsâm (cisimler âlemi). Bu mertebelerden ilk ikisi Vücûb Dâiresi'ne (ilâhî âleme), diğer üçü İmkân Dâiresi'ne dahildir.[144] Ancak son üç daire hayalî olup gerçek varlıkları yoktur. İlk iki mertebe de Allah'ın isim ve sıfatları olup, bunlar Zât'ın aynısı oldukları için aslında gerçek varlık sâdece Allah'ın Zât'ıdır.

İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî varlık konusundaki fikirlerini anlatırken vahdet-i vücûd için daha ziyade "tevhîd-i vücûdî", vahdet-i şuhûd için de "tevhîd-i şuhûdî" terimlerini kullanır. Ancak, sonraları sûfîler arasında birinci terimlerin daha çok yaygınlık kazandığı bilinmektedir. Ahmed Sirhindî, kendi ifadesine göre, önceleri vahdet-i vücûda inanmış, daha sonra vahdet-i şuhûda yükselmiş, en sonunda da "Abdiyyet Makamı" dediği Allah ile âlemi birbirinden ayrı iki varlık olarak algılama noktasına gel-

144 Sirhindî, *Mektûbât*, I, 354. (no. 33)

miştir.[145] Ancak burada âlem yine zıllî bir varlığa sahiptir.

Ahmed Sirhindî gençliğinde babasına intisap ettiği dönemlerden itibaren vahdet-i vücûdu benimsemişti. Babasının vefatından sonra Bâkî Billâh'a intisap ettiği ilk zamanlarda da bu inancı taşıyordu. Hatta şeyhi Bâkî Billâh'a yazdığı bir mektuba bu düşüncenin bir yönünü yansıtan ve küfür ile imanı aynı görmek mahiyetinde olan bir rubâîsini eklemişti.[146] Şeyhi bu rubâîyi beğenmemiş, hattâ "zındıkça" (mülhidâne) diye vasıflandırarak Sirhindî'yi eleştirmişti.[147] Esasen ilk dönemlerde şeyhi de vahdet-i vücûdu kabul ediyordu. Ancak ömrünün son döneminde vahdet-i vücûd fikrinden uzaklaşmaya başlamış, hatta vefatından bir hafta önce: "Vahdet-i vücûd dar bir yoldur, ana cadde ise başkadır." diyerek bu duygularını mürîdleri ile paylaşmıştı.[148] Ahmed Sirhindî'ye yazdığı bir mektupta da: "Alâüddevle Simnânî'nin meşrebi vahdet-i vücûd değildir. Evet, onun görüşü (şuhûdu) en kâmil görüştür." diyordu.[149] Bu rivayetlerden, Sirhindî'yi vahdet-i vücûdu yeniden düşünmeye sevk eden ilk kişinin, şeyhi Bâkî Billâh olduğu anlaşılmaktadır.

Öte yandan Ahmed Sirhindî bir mektubunda kendi dönemindeki sûfîlerin çoğunlukla vahdet-i vücûdu benimsediğini, ancak bunların çoğunun keşf yoluyla değil ya taklit ya sırf bilgi (öğrenme) ya da zındıklık ve mülhidlik yoluyla bu fikri kabul ettiklerini ve şeriatı hafife aldık-

---

145 Sirhindî, *Ma'ârif-i Ledünniyye*, s. 74; a.mlf., *Mektûbât*, I, 114 (43), 266-267. (no. 160.)
146 Sirhindî, *ae*, I, 86-87. (no. 31)
147 Bâkî Billâh, *Külliyyât-ı Bâkî Billâh*, s. 122-123.
148 Sirhindî, *Mektûbât*, I, 114 (no. 43)
149 Bâkî Billâh, *Külliyyât-ı Bâkî Billâh*, s. 123.

larını anlatır.[150] Şeyhi Bâkî Billah'ın telkinlerinin yanı sıra, o dönemdeki Hint toplumunun bu yapısının ve diğer sosyo-kültürel şartların Ahmed Sirhindî'yi vahdet-i vücûdu yeniden düşünme ve sorgulama konusunda bir miktar etkilediği tahmin edilebilir. Ayrıca İmâm-ı Rabbânî'nin bu konuda, Kübrevî şeyhi Alâüddevle Simnânî (ö. 736/1336) ile Nakşbendiyye'nin kurucusu Bahâeddîn Nakşbend'den (ö. 791/1389) etkilendiği de anlaşılmaktadır. O, eserlerinde Alâüddevle Simnânî'nin "Vücûd âleminin üstünde Melik-i Vedûd âlemi (Zât) vardır." sözü ile, Bahâeddin Nakşbend'in: "Görülen, işitilen ve bilinen şeylerin hepsi gayrdır (Allah'tan başkadır). Lâ kelimesinin hakikati ile nefy (yok) etmek gerekir." şeklindeki sözünü sık sık nakletmiş, üstelik bu son sözün kesrette vahdeti müşahede (vahdet-i vücûd) mertebesinden yükselmek gerektiği konusunda kendisine ilham kaynağı olduğunu ifade etmiştir.[151]

Özetle söylemek gerekirse, İmâm-ı Rabbânî'nin, varlık konusundaki fikrî değişiminin sadece bir tane sebebi yoktur. O, bu değişimin ilk döneminde Alâüddevle Simnânî, Bahâeddîn Nakşbend ve Bâkî Billâh'ın sözlerinden etkilenmiş, ayrıca Hindistan'daki bazı sûfîlerin vahdet-i vücûdu aşırı uçlara çekerek yorumlamalarından rahatsız olmuş, ardından tasavvufî yolculuğu esnasında edindiği yeni keşf ve ilhamların tabiî sonucu olarak varlık konusunu farklı şekillerde algılamış olmalıdır.

İmâm-ı Rabbânî bu değişim sürecini özetle şöyle anlatır: "İlâhî lütuflar önce beni çekti, sonra sülûk men-

150 Sirhindî, *Mektûbât*, I, 113-114. (no. 43)

151 Muhammed Pârsâ, *Kudsiyye* (nşr. A.Tâhirî Irâkî), Tahran 1354/1975, s. 29 (metin); Sirhindî, *Mektûbât*, I, 89. (no. 31), 507 (no. 272)

zillerinde yürüttü. Önce Allah'ı eşyanın aynı gördüm, tıpkı sûfiyye-i vücûdiyyenin (vahdet-i vücûd ehlinin) dediği gibi. Sonra Allah'ı eşyada hulûl ve sirâyet olmaksızın gördüm. Sonra Allah'ı eşya ile beraber zâtî maiyyet hâlinde, ardından sırasıyla eşyadan sonra ve eşyadan önce gördüm. Daha sonra Allah'ı gördüm, eşyayı göremedim. Bu, tevhîd-i şuhûdî (vahdet-i şuhûd) ve fenâ diye tabir edilen hâl olup velilik mertebelerinde ilk adımdır. Sonra velilikte ikinci adım olan bekâya yükseldim. Orada ikinci defa Allah'ı eşyanın aynı, hatta kendimin aynı ve benimle beraber buldum. Sonra sırasıyla Allah'ı eşyadan ve kendimden önce, eşyadan ve kendimden sonra gördüm. Daha sonra eşyayı gördüm, ama Allah'ı göremedim. Bu, başlangıca dönüş mahiyetinde bir nihayettir ve halkı Hakk'a davet makamlarının en üstünüdür."[152]

İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî'nin vahdet-i vücûd ehlinden ve bu düşünceden ayrıldığı temel konu şudur: Vahdet-i vücûd ehline göre âlem Allah'ın isim ve sıfatlarının gölgesidir, ancak bu gölge asıldan farklı değildir. Ahmed Sirhindî'ye göre de âlem gölgedir. Ancak bu gölge, asıldan farklıdır. Bir şeyin gölgesi onun aslı olamaz.[153] Âlem gölge olmakla birlikte gerçek bir varlığı bulunmaktadır, hayal ürünü değildir.[154]

Bir başka ifadeyle, vahdet-i vücûd ehli, âlem (evren) için dört sıfat zikrederler. Onlara göre âlem; "vehim", "hayal", "aynadaki yansımalar" veya "gölgeler"dir. Nitekim Abdurrahman Câmî bir şiirinde bunu şöyle ifade etmiştir:

---

152 Sirhindî, *Ma'ârif-i Ledünniyye*, s. 73-74; Bedahşî, *Menâkıbu'l-hazarât*, vr. 32a. Benzer bir rivayet için bkz. Sirhindî, *Mektûbât*, I, 586-589 (no. 290)

153 Sirhindî, *Mektûbât*, I, 382 (no. 234), 433 (no. 260), II, 7, 10-11. (no. 1)

154 Sirhindî, *ae*, II, 11-12 (no. 1)

"Kâinâttaki her şey vehim veya hayal veya aynalardaki akisler veya gölgelerdir."[155] İmâm-ı Rabbânî bu sıfatlardan son ikisini (akis ve gölge) kabul eder. Ancak, ilk ikisinin (vehim ve hayâl) kullanılmasına gönlü razı olmaz. Bunların yanlış anlamaya müsâit olduğunu düşünür. Çünkü halk, "hayal" kavramını hiçbir gerçekliği olmayan ve zihnin ürettiği bir şey olarak algılar. "Eğer âlem ve insanlar, zihnin ürettiği bir şey ise âhiretteki mükâfat ve ceza kime olacaktır?" sorusu cevapsız kalacaktır.

İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî'ye göre vahdet-i vücûd telâkkisi sekr (manevî sarhoşluk) ve aşırı muhabbetten doğmaktadır.[156] Tasavvuf yolunda bu düşüncenin ortaya çıkması normal, hattâ güzeldir, ama orada kalmayıp geçmek gerekir.[157]

Ahmed Sirhindî vahdet-i vücûd ehline bazı eleştiriler yöneltmiş ve farklı görüşler bildirmiş ise de, bunlar âlimlerin dışarıdan yaptıkları eleştiriler gibi değil, tasavvuf yolunda tecrübe edilerek yapılmış eleştirilerdir. Öte yandan Sirhindî, vahdet-i vücûda muhâlif olan âlimler ile onu savunan sûfîler arasındaki ihlilâfları gidermek için gayret sarf etmiş, uzlaştırıcı yorumlar yapmıştır.

Sirhindî'ye göre, sûfîlerin "ihâta" (Allah'ın âlemi kuşatması) ve "maiyyet-i zâtî" (Allah'ın âlem ve insanlarla beraber olması) derken kasdettikleri şey, Taayyün-i Evvel'dir. Taayyün-i Evvel mertebesinin zuhûruna tecelli-i zâtî derler ve bu taayyünü bütün âleme sirayet etmiş olarak düşünür ve bu sirayete "ihâta" ve "maiyyet-i zâtî" derler. Kelâm uleması ise "Zât" derken bütün taayyünlerin üstündeki

---

155 Abdurrahmân Câmî, *Nakdü'n-nusûs fî şerhi Nakşi'l-Füsûs* (nşr. W.C. Chittick), Tahran 1977, s. 181.
156 Sirhindî, *ae*, I, 601 (no. 290)
157 Sirhindî, *ae*, I, 590 (no. 290), II, 107. (no. 42)

Zât-ı Baht'ı (sırf zât) kastederler. Bu Zât-ı Baht'ın da âlem ile ihâta, maiyyet, ittihâd ve infisâl türünden hiçbir ilişkisi yoktur.[158]

Ahmed Sirhindî'ye göre, sûfîler, âlemi hayal ve hariçte yok bilseler de, ona hariçte vehmî bir varlık nisbet ederler. Hariçte bir görünüş hâsıl eden bu vehmî varlık, vehmin kalkması ile ortadan kalkmaz. Âlimler de vâcibu'l-vücûd olan Allah'ın varlığına nisbetle mümkinü'l-vücûd olan âlemin varlığını zayıf ve değersiz görürler. Dolayısıyla tartışma ortadan kalkar ya da lafzî olur. (Âlimlerin "mümkinü'l-vücûd" dedikleri evrene, sûfîler "vehmî varlık" derler.)[159] Sirhindî'ye göre âlimler ile sûfîler arasındaki ihtilâfların hepsi bu şekildedir; yani hakîkî değil lafzîdir, birbirinin terminolojisini yanlış anlamaktan kaynaklanır.[160]

Ahmed Sirhindî'ye göre "Heme O'st: Her şey O'dur." diyenler aslında, âlemdeki yaratılmış ve muhtelif olan cüzlerin, tek Zât'ın zuhûru olduğunu (Heme ez O'st: Her şey O'ndandır) kasdetmektedirler. Tıpkı bir kişinin birçok aynada yansımasını gören insanların "Hepsi O'dur." derken, farklı aynalardaki birçok sûretin, gerçekte o bir kişinin zuhûru (görüntüsü) olduğunu kasdettikleri gibi.[161] Bir diğer yoruma göre, bazı sûfîler muhabbetin ağır basması sonucunda müşâhedelerinde Allah'tan başkası kalmayınca "Her şey O'dur." demişlerdir. Bu, "Bu görülenlerin hepsi hayaldir, gerçekte mevcut olan sadece Allah'tır." anlamına gelir. Böyle olunca da (âlimlerin zannettiği gibi) hulûl ve

158 Sirhindî, *Ma'ârif-i Ledünniyye*, s. 38-39.
159 Ahmed Sirhindî, *Ta'lîkât ber Şerh-i Rubâ'iyyât-ı Hâce Bâkî Billâh, Resâil-i Müceddidiyye* (nşr. Mahbûb İlâhî), Lahor 1385/1965 içinde, s. 235; a.mlf., *Mektûbât*, II, 118-121. (no. 44)
160 Sirhindî, *Mektûbât*, II, 118. (no. 44)
161 Sirhindî, *Mektûbât*, III, 475. (no. 89)

ittihâda, yani Allah ile âlemin birleşmesi düşüncesine yer kalmaz. Zîrâ hulûl ve ittihâd iki şey arasında olur.[162]

Sirhindî'ye göre, âlimlerin âleme aslî vücûd (gerçek varlık) nisbet etmeleri, varlık konusunda mümkin olan âlemi, vâcib olan Allah'a ortak etmek olacağı için doğru değildir. Öte yandan sonraki döneme ait (müteahhirîn) birçok sûfînin mümkini (âlemi), vâcibin (Allah'ın) aynı bilmesi de doğru değildir. Sirhindî bu iki görüşü, iki ayrı uç olarak telâkki etmekte, kendisini ise bunların ortasında görmektedir. Zira o, âlimler gibi âleme aslî vücûd değil zıllî (gölge) varlık nisbet etmektedir. Yine o, bazı sûfîler gibi âlem ile Allah'ı bir görmediği gibi, âlemin hayal ürünü olduğunu da kabul etmemekte, haricî varlığı bulunduğunu söylemektedir.[163] Sirhindî, varlık konusunda âlimler ile sûfîler arasında bulunduğu, bu iki grubun ihtilâf hâlinde görünen fikirlerini lafza indirgeyip birbirine yakınlaştırdığı, böylece bu iki grup arasında bir "köprü" olduğu düşüncesiyle kendisini "Sıla" (köprü, irtibât) olarak adlandırmıştır.[164] Bazı Müceddidîler "sıla" kelimesinin "*Benim ümmetim içinde, kendisine sıla denen bir kişi gelecektir. Onun irşâd ve şefâatiyle birçok insan cennete girecektir.*"[165] hadisinden mülhem olduğunu ifade etmişlerdir.[166]

---

162 Sirhindî, *ae*, III, 477. (no. 89)
163 Sirhindî, *Mektûbât*, II, 7, 12. (no. 1)
164 Sirhindî, *ae*, II, 25. (no. 6)
165 Ahmed b. Hüseyn Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve* (nşr. Abdülmu'tî Kal'acî), Beyrût 1405/1985, VI, 379; Ebû Nu'âym Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, Beyrût 1967, II, 241.
166 Bedreddîn Sirhindî, *Hazarâtü'l-kuds*, II, 42; Bedahşî, *Menâkıbu'l-hazarât*, vr. 28a.

10. GÖRÜLENİN BİRLİĞİ (VAHDET-İ ŞUHÛD)

İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî'ye göre, sûfîler seyr u sülûk yani manevî yolculuk esnasında varlığı farklı şekillerde algılarlar. Bu algılama çok çeşitli olsa da, temelde iki türlüdür. Birincisi varlığın birliği (vahdet-i vücûd), ikincisi de görülenin birliğidir (vahdet-i şuhûd). Vahdet-i vücûd mertebesinde sâlik "Varlığı bir olarak bilir." ve böyle inanır. Allah'tan başkasını yok bilir, tecellilerini de hayal olarak kabul eder. Vahdet-i şuhûd mertebesinde ise sâlik "Allah'ın varlığını görür." ancak ondan başka varlıkların da olduğunu inkâr etmez ya da âlemi gölge olarak görür. "Her şey O değildir.", ancak "Her şey O'ndandır."[167]

Ahmed Sirhindî, vahdet-i şuhûdu daha iyi anlatabilmek için eserlerinde bazı örnekler vermiştir. Bu örnekler şunlardır:

1. Güneş ve yıldızlar örneği: Gündüz, güneş doğunca yıldızlar görünmez hâle gelir. Bu esnada bir kimsenin "Gökyüzünde yıldız yok, sadece güneş var." ya da "Yıldızlar hayal ve güneşten farklı değil." demesi ve böyle inanması vahdet-i vücûd ehlinin hâline örnektir, ilme'l-yakîn mertebesidir. Yani Sirhindî'ye göre, vahdet-i vücûd bir algı yanılmasıdır. "Gökyüzünde güneşten başka bir şey göremiyorum, ancak bu durum yıldızların olmadığı

167 Sirhindî, *ae*, I, 31. (no. 13)

anlamına gelmez, yıldızlar vardır; ancak güneşin yoğun ışığı sebebiyle örtülmüş, görünmez hâle gelmişlerdir.” diye düşünen kişi ise vahdet-i şuhûd ehlinin hâline örnektir; bu, ayne’l-yakîn mertebesidir. Eğer bu kişinin görüşü güçlenir ve güneş ile yıldızları ayrı ayrı görebilirse bu, diğer ikisinden daha yüksek bir mertebe olan hakka’l-yakîn (abdiyyet; kulluk) mertebesidir.[168]

2. Dönen noktadan kaynaklanan hayalî daire örneği: İmâm-ı Rabbânî, Allah ile âlemin ilişkisini ve âlemin varlık durumunu anlatabilmek için birçok defa bu örneği kullanmıştır. Karanlık bir gecede bir sopanın ucu yakılıp kor hâline getirilir ve diğer ucundan tutulup havada daire çizecek şekilde hızla döndürülürse, uzaktan bakanlar ışıklı bir dairenin var olduğunu zannederler. Oysa gerçekte (hariçte) aslî olarak var olan sadece kor hâline gelmiş olan noktadır. Daire ise vehmîdir.[169] Bu örnekte, dönen nokta Allah’ı, ondan oluşan daire de âlemi sembolize etmektedir. Esasen bu örneği İmâm-ı Rabbânî’den önce İbnü’l-Arabî (ö. 638/1240) de kullanmıştır.[170] İbnü’l-Arabî bu örneği, âlemin hayal olduğunu ve bir varlığının bulunmadığını anlatmak için kullanmıştır. İmâm-ı Rabbânî ise “hayal” kelimesinden ziyâde “vehmî” kelimesini kullanmış ve âlemin vehim mertebesinde var olduğunu söylemiştir. Ona göre, âlemin gerçekliği olmayan bir hayal olduğunu söylemek sofestâîlerin (âlemi tümüyle hayal sayan filozofların) yoludur.[171] İmâm-ı Rabbânî’ye

---

168 Sirhindî, *Mektûbât*, I, 111-112. (no. 43)

169 Sirhindî, *Mektûbât*, II, 121 (no. 44), 253 (no. 98), III, 402 (no. 58), 421 (no. 68); a.mlf., *Mükâşefât-ı Ayniyye*, s. 64.

170 İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, Beyrut ts., I, 140; a.mlf, *Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi* (şerh: Ahmed Avni Konuk, hzr. Mustafa Tahralı), İstanbul 1992, s. 95-97.

171 Sirhindî, *ae*, II, 119 (no. 44), III, 422. (no. 68)

göre âlem vehmîdir, ancak vardır; vehim mertebesinde yaratılmış ve istikrar bulmuştur. Vehmin ortadan kalkmasıyla da âlem yok olmaz. Zira o, vehmin ve hayalin ürettiği bir şey değildir.[172] Vahdet-i vücûd ile vahdet-i şuhûdun birbirinden ayrıldığı temel nokta budur.

3. Ayna ve aynadaki yansıma (akis) örneği: İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî, Allah ile âlemin ilişkisini ve varlık durumunu anlatmak için bu örneği de kullanmıştır. Bir kişinin görüntüsü aynada yansıdığı zaman yansıyan akis, vehim mertebesindedir.[173] Sirhindî bazen bu örneğin bir benzeri olan "insan ve gölgesi" örneğini de kullanmıştır. İnsanın gölgesi bir ateşin üzerine düşse, o ateşten insan acı duymaz. Sirhindî bu örnekte asıl ile gölgenin, Allah ile âlemin birbirinden farklı olduğunu anlatmak istemiştir.[174]

4. Sihirbazların oluşturduğu bahçe örneği: İmâm-ı Rabbânî meşhur bir Hint hikâyesini örnek olarak kullanmıştır. Bu hikâyeye göre sihirbazlar bazı sihirler yaparak meyveli ağaçları olan bir bahçe görüntüsü meydana getirmişlerdir. Bu bahçe sûretinin bir süre sonra yok olacağını, ancak sihirbazlar öldürülürse gerçek bir bahçeye dönüşüp kalacağını duyan padişah sihirbazların öldürülmesini emreder ve bahçe kalıcı olur. Âlem de vehmî olmakla birlikte, Allah onu yaratıp ona sübût ve istikrâr verdiği için vehmin kalkması ile ortadan kalkmaz, bir tür varlık ve kalıcılık kazanmıştır.[175]

5. Âlim ve ondan çıkan harfler ile sesler örneği: İmâm-ı Rabbânî bir âlimin bildiklerini ifade etmek için

---

172 Sirhindî, *ae*, II, 121 (no. 44), 254 (no. 98), III, 402. (no. 58)
173 Sirhindî, *ae*, II, 121 (no. 44), III, 404. (no. 58)
174 Sirhindî, *ae*, I, 264. (no. 160)
175 Sirhindî, *ae*, II, 122. (no. 44)

bazı sesler ve harfler çıkardığı zaman bu ses ve harflerin âlimin aynısı olmadığını söyleyerek, Allah ile âlemin farklı olduğunu anlatmak istemiştir.[176]

İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî'ye göre tevhîd-i şuhûdî (vahdet-i şuhûd), seyr u sülûkün zarûrî hâllerindendir. Tevhîd-i şuhûdî hâsıl olmadıkça mâsivâya gönül bağlamaktan kurtuluş mümkün olmaz. Tasavvuf yolunda fenâ hâlinin gerçekleşmesi için tevhîd-i şuhûdî mertebesine ulaşmak gerekir.[177] Ancak Sirhindî'ye göre vahdet-i vücûd gibi, vahdet-i şuhûd da aşılması gereken bir mertebedir. Bu ikisinden daha üstün olan mertebe Allah Teâlâ ile âlemi ayrı ayrı görmek anlamındaki "Abdiyyet" mertebesidir.

Vahdet-i vücûd ile vahdet-i şuhûd arasındaki temel farklar şunlardır:

1. Vahdet-i vücûd, Allah ile âlemin, asıl ile gölgenin birliği ve ayniyyeti esasına dayanır. Vahdet-i şuhûd ise gölgeyi asıldan, âlemi Allah'tan farklı kabul ettiği için gayrılık esasına dayanır.[178]

2. Vahdet-i vücûda göre, eşyanın hakikatleri a'yân-ı sâbitedir (ilâhî isim ve sıfatlardır). Vahdet-i şuhûda göre, eşyanın hakikatleri isim ve sıfatların zıtları olan ademlerdir (yokluklardır). İsim ve sıfatların gölgeleri adem aynalarında yansır ve âlem oluşur. Meselâ "Kudret"in gölgesi, zıddı olan "acz" aynasında yansır ve âleme ait (mümkin) kudret oluşur.[179]

---

176 Sirhindî, *ae*, I, 88. (no. 31)
177 Sirhindî, *ae*, I, 111 (no. 43), II, 216 (no. 77); a.mlf, *Mükâşefât-ı Ayniyye*, s. 43.
178 Gulâm Yahyâ Bihârî, *Kelimâtü'l-hak*, *Demgu'l-bâtıl*'ın içinde, Gujranwala 1995, s. 86-87, 89, 90.
179 Bihârî, *Kelimâtü'l-hak*, s. 90-91.

3. Vahdet-i vücûda göre, doğru olan varlık telâkkisi varlığı bir olarak algılamaktır. Vahdet-i şuhûda göre ise, vahdet-i şuhûd, vahdet-i vücûddan daha üstündür. Ancak o da son nokta değildir. Yaratıcı ve yaratılmışı ayrı ayrı görmek olan abdiyyet makamı, ulaşılacak en üstün mertebedir.[180]

İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî'nin varlık konusunda ortaya koyduğu fikirler ile ne demek istediği esasen gayet açıktır. O, âlemin hayal ürünü olduğu ve gerçek bir varlığının bulunmadığı düşüncesine katılmadığı gibi, âleme aslî varlık nisbet edilmesine de karşıdır. Sirhindî, varlığı bir kabul eden vahdet-i vücûd düşüncesini akla ve şeriata aykırı görmektedir.[181] Zira varlık bir olunca mükellefin kim olacağı (ahirette mükâfat ve cezâya kimin muhatap olacağı) sorusu ortaya çıkar. Sirhindî vahdet-i vücûd düşüncesine katılmadığını "Bizim işimiz nass iledir (Kur'ân ve hadîsledir), Fass ile değil." cümlesiyle açıkça ifade etmiştir.[182] Fass kelimesiyle kasdettiği, İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-hikem* kitabıdır.

Öte yandan, Sirhindî ulemanın anladığı mânâda âleme aslî varlık nisbet etmekten de kaçınır. Zira aslî varlık iki tane olunca birinin varlığının diğerinin varlığını sınırlandırması problemi ortaya çıkmaktadır. Nitekim sahâbî-

---

180 Bihârî, *ae*, s. 88. Vahdet-i vücûd ile vahdet-i şuhûd arasındaki farklar için ayrıca bkz. Burhan Ahmad Faruqi, *The Mujaddid's Conception of Tawhid*, Delhi 1977, s. 159-161; Cavit Sunar, *İmam Rabbanî-İbn Arabî: Vahdet'i Şuhûd- Vahdet'i Vücûd Meselesi*, Ankara 1960, s. 92-95; Abdul Haq Ansari, *Sufism and Sharî'ah: A Study of Shaykh Ahmad Sirhindî's Effort to Reform Sufism*, Leicester 1986, s. 114-116; a. mlf., "Shaykh Ahmad Sirhindî's Doctrine of Wahdat al-Shuhûd", *Islamic Studies*, 37/3 (Autumn 1998), s. 290-310; Ethem Cebecioğlu, *İmâm-ı Rabbânî: Hareketi ve Tesirleri*, İstanbul 1999, s. 100-103.

181 Sirhindî, *Mektûbât*, I, 112. (no. 43)

182 Sirhindî, *Mektûbât*, I, 205. (no. 100)

nin Hz. Peygamber'e sorduğu: "Kâinât yaratılmadan önce onun bulunduğu yerde ne vardı?" sorusu bu konu ile alâkalıdır. Hz. Peygamber bu soruya: "*Allah vardı, başka bir şey yoktu.*" şeklinde cevap vermiş,[183] "Bir Allah vardı, bir de boşluk (adem, yokluk) vardı, sonra Allah bu boşlukta âlemi yarattı." dememiştir. Çünkü bu, daha önce kaydedildiği gibi, Allah Teâlâ'nın boşluk (yokluk) tarafından sınırlanması ve ötelenmesi problemini ortaya çıkarırdı. Sirhindî "iki aslî varlık" kabul etmenin doğuracağı bu problemin farkında olduğu için âleme gölge varlık nisbet etmiştir. Ona göre, Zeyd'in aynadaki yansıması sadece akis olduğu için Zeyd'in varlığını sınırlamadığı gibi, âlem de vehim mertebesinde ve gölge olduğu için Allah'ın aslî varlığını sınırlamaz.[184]

İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî'nin varlık görüşünde önemli yeri olan kavramlardan biri de "***Abdiyyet Makamı***"dır. Ahmed Sirhindî bir yerde, abdiyyet (kulluk) makamını anlatırken, gündüz gökyüzünde yıldızları güneşten ayrı bir durumda görmek diye tarif etmiştir.[185] Bu durumda abdiyyet makamı, Allah ile âlemi ayrı ayrı görme hâli olmaktadır. Ancak o, seyr u sülûkteki varlığı algılayış tarzlarını anlattığı başka bir yerde: "Sonunda eşyayı gördüm ama Allah'ı göremedim. Bu, başlangıca dönüş mahiyetinde bir nihayettir ve halkı Hakk'a davet makamlarının en üstünüdür."[186] demiştir. Demek ki Sirhindî'ye göre abdiyyet makamının iki ayrı tarifi ortaya çıkmaktadır: 1. Allah ve âlemi ayrı ayrı görmek, 2. Âlemi

---

183 Buhârî, Tevhîd, 21; Bed'ü'l-halk, 1; Ahmed b. Hanbel, II, 431.
184 Sirhindî, *Mektûbât*, III, 543-544. (no. 114)
185 Sirhindî, *Mektûbât*, I, 112. (no. 43)
186 Sirhindî, *Ma'ârif-i Ledünniyye*, s. 73-74; Bedahşî, *Menâkıbu'l-hazarât*, vr. 32a. Benzer bir rivayet için bkz. Sirhindî, *Mektûbât*, I, 586-589. (no. 290)

görmek, Allah'ı görememek. Ona göre abdiyyet makamı, hakka'l-yakîn mertebesidir.

İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî, bazı fikirlerini eleştirdiği İbnü'l-Arabî hakkında şöyle demektedir: "Ne yapılabilir ki? Bu meydanda (sadece) Şeyh (İbnü'l-Arabî) vardır (kuddise sirruh), onunla da bazen muharebe ediyoruz, bazen de barışıyoruz. Mârifet ve irfân kelâmını (ıstılâhlarını) kuran, şerh edip yayan odur... Geride kalan bizler de o büyüğün bereketlerinden feyz aldık."[187]

Bu konuyu sona erdirirken şunu hatırlatmak faydalı olacaktır: İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî'nin varlık konusundaki düşüncelerini doğru bir şekilde tespit edebilmenin önünde üç zorluk bulunmaktadır: Birincisi, Sirhindî'nin varlık konusundaki görüşleri farklı eserlerinde ve mektuplarında dağınık hâlde bulunmaktadır. Konunun bir yönünü bir mektupta, başka bir yönünü başka bir mektupta anlatmıştır. Dolayısıyla, okuyucu onun tüm eserlerini ve mektuplarını dikkatli bir şekilde okuyup ilgili pasajları çekip çıkarmalı ve sistem içinde olması gereken yere eklemelidir. İkincisi, Sirhindî'nin bazı fikirlerini sonradan değiştirmiş olmasıdır. Önceden yazdığı eser ve mektuplarındaki bu fikirleri dikkate almak okuyucuyu yanıltabilir. Üçüncüsü, Sirhindî, varlık konusunda İbnü'l-Arabî'yi eleştirirken bile çoğunlukla onun terminolojisini kullanmakta ve bu durum aralarındaki farkın anlaşılmasını bazen güçleştirmektedir. Öte yandan Sirhindî bazen kendi ürettiği yeni terimleri de kullanmaktadır. Bu yeni terimlerin anlamı ve sistem içindeki yerinin tespiti de oldukça önemlidir.

---

187 Sirhindî, *ae*, III, 455-456. (no. 79)

11. BAZI SÛFÎLERİN YANILGILARI

İmâm-ı Rabbânî bazı sûfîlerin manevî yolculuk esnasında yanlış algılamalara düştüklerini ifade etmiştir. Bu hataların çoğunun ruh ile alâkalı konular olduğu anlaşılmaktadır. Bu konuda onun eserlerinden bazı pasajlar aşağıda nakledilecektir.

İmâm-ı Rabbânî *Mektûbât*'ın 2. cildi 28. mektubunda şöyle buyurur:

'Mektubunuzda *Reşahât*'tan nakille Baba Âbrîz'in 'Hak Teâlâ, Âdem (aleyhisselâm)'ın çamurunu yoğururken suyunu ben döktüm.' dediğini ve bu sözün nasıl yorumlanması gerektiğini soruyorsunuz.

Bilmelisiniz ki, kıymetli meleklerin Âdem (aleyhisselâm)'ın çamurunun hizmetinde katkısı vardı. Bunun gibi, adı geçen kişinin ruhunun da bu hizmette katkısı olmuş olabilir. Bu vesileyle çamura su katma işinin kendisine bırakılması ve bu dünyaya geldikten ve kemale erdikten sonra da gayb âlemindeki bu bilgiye muttali olması mümkündür. Hak Teâlâ'nın mücerred (soyut) ruhlara birtakım kuvvetler vermesi sebebiyle kendilerinden cisimlere (bedenlere) mahsus bazı işlerin sâdır olması mümkündür. Nitekim bazı büyüklerin, dünyaya gelmeden asırlarca önce zorlu işler yaptıklarına dair verdikleri haberler bu türdendir. Bu işler onların maddeden yani bedenden ayrı bulunan mücerred ruhları ile yapılmış ve dünyaya geldikten sonra bundan haberdar olabilmişlerdir. Bu gibi şeyler

bazı kimseleri 'tenâsüh' (ruh göçü, reenkarnasyon) inancına saptırmıştır. Bu ruhların başka birtakım bedenlerle alâka kurduğu (tenâsüh) şeklinde bir vehme kapılmaktan Allah'a sığınırım. Mücerred ruhlar ancak Allah'ın verdiği bir kudretle bu gibi işleri yapabilmektedirler. Sapıkların bu konudaki beklentisi beyhudedir."[188]

İmâm-ı Rabbânî *Mebde' ve Me'âd* isimli eserinin 13. bölümünde şöyle buyurur:

(Dört unsurdan) Hava unsuru ruh ile irtibatlıdır. Bu sebeple tasavvuf yolcusu (sâlik) hava makamına yükselip ulaştığı zaman bu havayı Hak Teâlâ zanneder ve ona tutulup kalır. Tıpkı ruh makamında bu görüntü ve zannın oluşması ve sâlikin ona tutulması gibi. Meşâyıhtan biri şöyle demiştir: "Otuz sene Hak Teâlâ diye ruha taptım. O makamdan geçirip yükselttikleri zaman doğru yanlıştan ayrıldı."

İmâm-ı Rabbânî *Ma'ârif-i Ledünniyye* isimli eserinin 27. bölümünde şöyle buyurur:

Bazen sâlikin nazarı ruhlar âlemine düşer. O âlemi, vücûb mertebesi (ilâhî âlem) ile ilişkisinden dolayı Hak Teâlâ olarak düşünür. Oysa bu ilişki sadece sûrettedir. Sâlik o âlemi görmeyi, Hak Teâlâ'yı görmek zanneder. Bu müşahededen haz ve lezzet duyar. Ruhlar âleminin cesetler (cisimler) âlemi ile biraz irtibatı olduğu için o âlemin (ruhlar âleminin) görülmesi, bu âlemde kesrette vahdeti müşâhede (çokluk içinde birliği görmek) olarak algılanır. Sâlik (tasavvuf yolcusu), ihâta ve maiyyetin zâtî olduğuna, yani Allah'ın âleme zâtı ile yakın olduğuna hükmeder. Bu hayaller ile matlûb-i hakîkî olan Allah'a terakkî ve vuslat

---

188 Sirhindî, *Mektûbât*, II, 67-68. (no. 28) *Mektûbât*'ın 2. cildinin 58. mektubunda da tenâsüh konusuna temas edilmiştir.

yolu sâlike kapanır. Onu bu mertebeden geçirmezlerse ve bâtıldan hakka götürmezlerse vah ne hasret! Şeyhlerden bazıları bu makamda otuz sene Allah diye ruha tapmışlardır. O makamdan geçirildikleri zaman onun kötülüğünü anlamışlardır. "*Bizi buna hidâyet eden Allah'a hamd olsun. Allah bizi doğru yola ulaştırmasaydı biz doğru yolu bulamazdık. Rabbimizin peygamberleri gerçeği getirmişlerdir.*" (el-A'râf, 7/43)

İmâm-ı Rabbânî *Mükâşefât-ı Gaybiyye* isimli eserinin 18. bölümünde şöyle buyurur:

Sâlik, bu cisimler âleminden daha yükseğe adım atmak istediği zaman, sırf Allah'ın yardımı ile bazı sâliklerin nazarı bu âlemin aslı olan ruhlar âlemine düşer, orayı görür. Ruhlar âlemi ile şuûnât veya ilâhî isimler arasında gölge olma ilişkisi bulunduğu için, gölgenin de gölgesi olan cisimler âlemini Hak olarak bilir ve onu görmeyi Hak Teâlâ'yı görmek olarak kabul eder. Gerçekte ise, onun gördüğü kendi aslıyla irtibatlı olan ruhlar âlemidir. Bu kişiye bu tecellinin (görüntünün) başlangıcında cisimler âlemi de görülür. Ancak nazarı ve bakışı daha yukarıya yönelince ve üste teveccüh edince bu süflî (aşağı) âlemi ruhlar âlemi olarak bilir ve onun hakikatine hükmeder. Gerçi o esnada bu kişi onu ruhâniyet adıyla (ruhlar âlemi olarak) bilmez, Hakkâniyyet adıyla hayal eder. Bu sebeple, kendisini ve âlemi Hak olarak bilir. Sonunda kendisine tecelli gelen bu kişinin gözünden cisimler âlemi tamamen silinir ve ayna olma durumu ortaya çıkar. Bu âlemde ruhlar âlemini müşâhede eder. Ruhâniyet adıyla bilse de, bu esnada Allah Teâlâ'nın mevcut olduğuna ve O'nun haricinde hiçbir şey olmadığına hükmeder. Bu müşahedenin galip geldiği esnada bazı sâliklerin tüm benlikleri (nefs, ego) ortadan kalkar, kendilerini kaybederler. Bu iki durumda

da onların tecellileri, tecelli-yi sûrîdir, gördükleri şey de ruhlar âlemidir.

Çoğu zaman sâlik bu makamda bekâ (kalıcılık) elde eder. Ancak bazen bu hâl (benliğini yitirme) gidip sâlik eski hâline döner ve tekrar kendisini Hak olarak görür. Gerçekte ruh ile bekâ bulmuş, benliği ruhun üzerine düşmüştür. Bu bekâyı bazen hakka'l-yakîn olarak hayal eder. Nitekim bazıları böyle zannetmiştir. Fenâ ve bekâyı ilk adımda ispat eder. İlme'l-yakîn, ayne'l-yakîn ve hakka'l-yakîni bu makamda düşünür ve hedefe ulaşmaktan geri kalır. Şiir:

Taşta gizlenmiş olan kurt (böcek) gibi,
Onun yeri ve göğü sadece o taştır.

Tarikat çocuklarında ortaya çıkan hâllerden, Hak Teâlâ'nın âlemi kuşattığını (ihâta) ve âlemin bütün zerrelerine sirâyet ettiğini düşünmek, kesrette vahdeti yani çokluk içinde birliği müşâhede etmek ve bunlara benzer hâllerin hepsi bu makamdadır. Gerçekte ise o kuşatma, ruhların cisimler âlemini kuşatmasıdır ve cisimler âleminde ruhlar âleminin görülmesidir. Allah'ın yardımı o sâlikin hâlini kuşatınca onu bu tehlikeden geçirir, böylece sâlikin nazarı ruhlar âleminin aslı olan şuûnâta, belki de şuûnâtın yansımasına (gölgesine) ya da ilâhî isimlere düşer. Bu nazar (görme ve düşünme) sayesinde, önceki bilgi ve algılamalarındaki yanlışlığı idrak eder. Kendisini ve âlemi Hak Teâlâ olarak zannettiği algılama ve bilgi ortadan kalkar.[189]

189 Sirhindî, *Mükâşefât-ı Ayniyye*, s. 41-42.

12. MÜCEDDİDLİK VE BİD‘ATLERLE MÜCADELE

İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî bir mektubunda bazı tasavvufî yüksek ilimlerden bahsedip, bunları çoğu insanın anlayamayacağını söyledikten sonra, bu ilimlerin sahibinin, ikinci bin yılın müceddidi (yenileyicisi) olduğunu ilave ederek kendisinin müceddid olduğunu dolaylı yolla ima etmiştir.[190] Bir başka mektubunda da şöyle demiştir: "Yaratılmamdan maksat olduğunu anladığım durum hâsıl oldu, bin yıllık temennî icâbet gördü. Allah'a hamdolsun ki, beni iki deniz arasında sıla (köprü, birleştirici) eyledi."[191]

İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî'ye "Müceddid-i Elf-i Sânî" (hicrî ikinci bin yılın yenileyicisi) lâkabını veren ilk kişinin, mürîdi Abdülhakîm Siyâlkûtî (ö. 1067/1657) olduğu söylenir.[192] Sirhindî'nin "müceddidlik" kavramı ile ne kasdettiği, bu kavramı kullandığı yerlerin bağlamından anlaşılmaktadır. O, (İbnü'l-Arabî'nin aksine) âlemin hakikatlerinin ilâhî isim ve sıfatlar değil, onların zıtları olan ademler (yokluklar) olduğunu söyledikten sonra bu yüksek ilimlerden daha önce kimsenin bahsetmediğini, hicretten bin yıl geçtikten sonra bu bilgilerin ortaya çıktığını söylemiş ve şöyle devam etmiştir:

---

190 Sirhindî, *Mektûbât*, II, 22. (no. 4)
191 Sirhindî, *ae*, II, 25. (no. 6)
192 Kişmî, *Berekât-ı Ahmediyye*, s. 176

"Ey oğul! Bu öyle bir zamandır ki, eski ümmetlerde böyle zulmet dolu bir vakitte ülü'l-azm (büyük) bir peygamber gönderilir, o da yeni bir dini ihyâ ederdi. Bu ümmette ise, -ki ümmetlerin sonuncusudur, peygamberi de son peygamberdir ve âlimleri İsrâiloğulları'nın peygamberleri mertebesindedir- âlimlerin varlığı peygamberlerin varlığı yerine geçer. Bu sebeple her yüzyılın başında şeriatı ihyâ etmek için bu ümmetin âlimlerinden bir müceddid (yenileyici) tâyin edilir. Özellikle eski ümmetlerde ülü'l-azm peygamberin vakti olan böyle bir zamanda tam mârifet sahibi bir âlim lâzımdır ki eski ümmetlerin ülü'l-azm peygamberinin yerine geçsin."[193]

Yukarıdaki cümlelere bakıldığında Ahmed Sirhindî'nin "müceddidlik" kavramının muhtevası anlaşılmaktadır. Öncelikle o, kendi döneminin zulmet ve karanlık dolu olduğunu düşünmekte, bir ihyânın (canlandırma) gerekli olduğuna inanmaktadır. O dönemde Hint Müslümanları arasında bazı bid'at ve hurâfelerin yaygınlaşmış olması, bazı Müslümanların Hindû kültürünü benimsemeleri, Ekber Şâh'ın Dîn-i İlâhî adı altında yeni bir din icat etme çabaları ve vahdet-i vücûdu benimsediğini öne süren bazı sûfîlerin ibâha (her şeyi helâl sayma) fikrine yönelmeleri, Sirhindî'yi toplumda bir ihyâ ve tecdîdin (zihinleri yenilemenin) gerekli olduğu düşüncesine sevk etmiş olmalıdır.

Ahmed Sirhindî, Hz. Peygamber'in: "*Muhakkak ki Allah bu ümmete her yüzyılın başında dinini yenileyecek bir kişi gönderir.*"[194] hadisine işaret etmekte, kendi döneminde ise hicrî ikinci bin yıl başladığı için, bu kişinin daha büyük bir müceddid olacağını düşünmektedir. Bir

193 Sirhindî, *Mektûbât*, I, 390 (no. 234)
194 Ebû Dâvûd, Melâhim, 1.

mektubunda bunu şöyle ifade eder: "Yüzyılın müceddidi başka şeydir, bin yılın müceddidi başka. Bunların arasındaki fark, yüz ile bin arasındaki kadar, hatta daha büyüktür."[195]

Bin yılın müceddidinin iki görevinin bulunduğu anlaşılmaktadır:

1. Zamanın geçmesiyle dinî hayatta bozulan veya aslından sapan noktaları düzeltmek,

2. Doğrudan peygamberî bilgi ile irtibat kurmak sûretiyle daha önceden bilinmeyen şeyleri açıklamak.

Ahmed Sirhindî'nin bu ikinci fonksiyonu yani tasavvufun doktrin ve düşüncesine getirdiği yenilikler ile kazandırdığı yeni terimler bilinen bir gerçektir. O, tasavvufun hem seyr u sülûk konularına hem de varlık konusuna birçok yeni yaklaşım ve kavram getirmiştir. Bu durum, tasavvufî ilimlerde bir tecdîd ve zenginleştirme faaliyetidir.

Müceddidlik görevinin diğer fonksiyonu olan "dinin aslından sapan noktaları onarmak" (dinde tecdîd) konusuna gelince, Ahmed Sirhindî'nin dinde yaptığı tecdîd faaliyeti iki grupta mütalâa edilebilir:

1. Tasavvufu dinin zahiriyle ve âlimlerle çelişmeyecek şekilde yeniden yorumlamak. Ahmed Sirhindî, eserlerinde âlimler ile sûfîleri, medrese ile tekkeyi birbirine yaklaştırmak ve zâhir bâtın dengesi kurmak için özel bir gayret sarf etmiştir. Âlimler ile sûfîlerin "vahdet-i vücûd" konusundaki ihtilâflarını lafza indirgeyip aralarında köprü olma çabaları ve "vahdet-i şuhûd" düşüncesini geliştirmesi bu gayretlerin bir ürünü olmalıdır.

2. Müslümanları (özellikle sûfîleri) fıkıh ve Ehl-i Sünnet kâidelerini takip etmeye, bid'atten uzaklaşmaya teşvik etmek.

---

195 Sirhindî, *Mektûbât*, II, 22-23 (no. 4)

Bid'at, yenilik ve sonradan ortaya çıkan şey demektir. Ulemâ, bid'ati iki başlık altında toplar: Güzel yenilik (bid'at-ı hasene) ve kötü yenilik (bid'at-ı seyyie). Bid'at-ı hasene dinin ruhuna aykırı olmayan yeniliklerdir. Ahmed Sirhindî, bid'at-ı hasene kavramını reddederek Hint Müslümanlarının hurafelerle karışan İslâm anlayışını değiştirmeyi ve kitâbî İslâm anlayışının güçlenmesini hedeflemiştir. O, bid'at konusunda şöyle der: "Bu, öyle bir zamandır ki, Hz. Peygamber'in gönderilişinden sonra 1000 yıl geçmiş, kıyamet alâmetleri zuhur etmiştir. Peygamberlik zamanının uzaklığı sebebiyle sünnet örtülü kalmış, bid'at de yalanın âşikârlığı sebebiyle ortaya çıkmıştır... Bu fakîr hiçbir bid'at türünü güzel görmüyor... Zamanımız sûfîlerinin de, insafa gelip İslâmiyet'in zayıfladığını ve yalanın (bid'atın) yayıldığını düşünürlerse, sünneti bırakıp şeyhlerini taklit etmemeleri gerekir. Uydurma işleri, şeyhlerimizin âdetidir diye işlemeye bahane yapmamalıdırlar. Sünnete uymak mutlaka kurtarıcıdır, hayır ve bereket getirir. Sünnetin dışındaki bir şeyi taklit etmek ise tehlike içinde tehlikedir."[196] Sirhindî bir yerde de şöyle der: "Kâmil dinde uydurulan bid'atin güzel olduğuna nereden hükmettiklerini keşke bilseydim."[197]

İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî, muhtemelen dinin ruhuna aykırı bazı uygulamaların "bid'at-ı hasene" olduğunu iddia eden kişilere karşı bir tepki olarak bunu reddetmiştir. Yoksa bu, mutlak mânâda bir red değildir. Nitekim bir mektubunda Hz. Peygamber'in fiillerini ibadetle ilgili fiiller ve örf-âdet ile ilgili fiiller şeklinde iki gruba ayıran Sirhindî, ibadetle ilgili fiillerine aykırı davranışları bid'at kabul ettiğini, örf ve âdetle ilgili fiillerine aykırı dav-

---

196 Sirhindî, *ae*, II, 58,59, 60. (no. 23)
197 Sirhindî, *ae*, II, 49. (no. 19)

ranmayı ise bid'at saymadığını ifade etmektedir. Zira bu ikinci gruptaki davranışlar, ibadet ile doğrudan alâkalı değildir.[198] Esasen bid'at-ı hasene kavramını kabûl edenler de bu ikinci grubu kasdettiklerine göre, Sirhindî bid'at-ı haseneyi kabul ettiğini dolaylı yoldan söylemektedir. O, bid'atın hasenesi (iyi tarafı) olmaz derken, kötü bid'atı kasdetmektedir, mutlak mânâda bid'atı değil.

Ahmed Sirhindî'ye göre, mürşid, yeni intisap eden mürîdine Kur'ân ve hadislere kıl ucu kadar bile muhâlif görünen keşf ve rüyalara önem vermemesini söylemeli; Ehl-i Sünnet inançlarına göre itikadını düzeltmesini nasihat etmeli, kendisi için zarûrî olan fıkhî hükümleri öğrenmesini tavsiye etmelidir.[199] Sirhindî bu tavsiyeye kendisi de uyar, müridlerine dinî ilimlere ait muhtelif kitaplar okuturdu. Okuttuğu kitaplardan bazıları şunlardır: *Beyzâvî* (tefsir), *Buhârî* (hadis), *Mişkât* (hadis), *Hidâye* (fıkıh), *Şerhu'l-Mevâkıf* (kelâm), *Hâşiye-i Adudî* (kelâm), *Avârifu'l-ma'ârif* (tasavvuf).[200] Sirhindî, dinin zahiri ile bâtınının, şeriatla tasavvufun birbirinden farklı olmadığını anlatmak için Bahâeddîn Nakşbend'in şu sözünü delil olarak kullanmıştır: "Seyr u sülûkten maksat özet olan bilgiyi detaylı hâle getirmek, delil ile bilineni keşf ile bilmektir."[201] Bu cümlede Hâce Nakşbend, seyr u sülûkten maksadın, şeriatın bildirdiğine ilave olarak farklı/aykırı bir bilgi elde etmek olduğunu söylememiştir. O hâlde tasavvuf, şeriattan farklı değildir. "Tarikat, şeriatın hakikatine ulaşmaktır, yoksa şeriat ve hakikatten ayrı bir şey

198 Sirhindî, *ae*, I, 379. (no. 231)
199 Sirhindî, *Mebde' ve Me'âd*, s. 15.
200 Bedreddîn Sirhindî, *Hazarâtü'l-kuds*, II, 89.
201 Sirhindî, *Mektûbât*, I, 183. (no. 84)

değildir."[202], "Şeriatın zâhirine ve Ehl-i Sünnet âlimlerinin icmâına aykırı olan keşif, kabûle lâyık değildir."[203]

Bu rivayetlerden anlaşılacağı üzere, İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî genel anlamda Müslümanları, özel anlamda da sûfîleri yeniden dinî ilimlerle buluşturmak, böylece toplumdaki hurafelerin önüne geçmek için gayret sarf etmiştir. O, bu gaye ile hem devlet yöneticilerine hem de mürîdlerine mektuplar yazmış, onları dinî ahkâma ve Ehl-i Sünnet esaslarına sahip çıkmaya çağırmıştır. Hint Altkıtası, Afganistan ve Mâverâünnehr gibi bölgelere gönderdiği halifeleri de bu görevi oralarda icra etmişlerdir. Sûfîlerle ilgili yönüne bakıldığında bu faaliyet, tasavvufu Ehl-i Sünnet içinde yeniden yapılandırma ve tecdîd çabasıdır.

Özetle söylemek gerekirse, Ahmed Sirhindî'nin müceddidliği iki yönlüdür. Birincisi, tasavvufî ilimlere getirdiği yenilikler, farklı yorumlar ve kazandırdığı ıstılâhlardır. Bu kısım, bir zenginleştirme faaliyeti olarak görülebilir. İkincisi ise dîni ve tasavvufu, daha doğrusu Müslümanları ve özellikle sûfîleri Ehl-i Sünnet değerleri içinde yeniden yapılandırma ve şeriatla tasavvufu yakınlaştırma faaliyetidir.

---

202 Sirhindî, *Ma'ârif-i Ledünniyye*, s. 49.
203 Sirhindî, *Mükâşefât-ı Ayniyye*, s. 29.

BEŞİNCİ BÖLÜM

İMÂM-I RABBÂNÎ'NİN ETKİ VE YANKILARI

İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî dostlarına, mürîdlerine ve yönetici konumundaki kişilere mektuplar yazarak onları İslâmiyet'e bağlı olmaya çağırmıştır. Bu mektupların gönderildiği bölgelere bakıldığında, bunların Hindistan şehirleri ile sınırlı kalmadığı, Afganistan ve Orta Asya'ya da (Mâverâünnehr) yayıldıkları anlaşılmaktadır. O, mektuplarının yanı sıra değişik bölgelere halifeler (vekiller) de göndermiştir. Bu mektuplar ve halifeler ile kendi fikirlerini farklı bölgelere ve kitlelere ulaştırmış, onları etkilemiştir.

Ahmed Sirhindî'nin "Müceddid" lâkabına nisbetle kendisinden sonra halifeleri yoluyla devam eden tasavvuf ekolüne "Müceddidiyye" (Nakşbendiyye'nin Müceddidiyye kolu) adı verilmiştir. Bu ekol zamanla Hindistan'dan Orta Asya, Orta Doğu, Anadolu ve Balkanlar'a yayılmış; bulunduğu coğrafyada tasavvufî, kültürel ve politik birçok rol üstlenmiştir. Böylece Sirhindî hem fikirleriyle hem de manevî takipçileri olan Müceddidîler vasıtasıyla sonraki asırlarda da tesirlerine devam etmiştir.

1. HİNT ALTKITASI'NDAKİ ETKİLERİ

İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî, hem yaşarken hem de vefatından sonra fikirleri ve ilkeleri ile birçok kişiyi etkilemiştir. Onun hayatta iken etkilediği kişilerden biri, dönemin Hindistan padişahı Cihângîr idi. Cihângîr önceleri, muhtemelen aleyhteki sözlerin tesirinde kalarak Sirhindî'yi hapse attırmış ise de, sonra serbest bırakmış ve uzun yıllar onun sohbetinden istifade etmişti. Cihângîr'in, Kângra kalesinin fethinden (1030/1620) bir yıl sonra bu kaleye gidip putları kırdığı, sığır kurban ettiği ve cami inşâ edilmesini emrettiği bilinmektedir.[204]

Rivayete göre, Cihângîr Kângra'ya giderken Ahmed Sirhindî'ye: "Siz de bize refakat ederseniz, o kalede sığır keser, putları yıkar, mescitler bina edip İslâm'ın alâmetlerini yayarız." demiş, Sirhindî de padişahla beraber oraya gidince padişah söylediklerini yerine getirmiştir.[205] Hükümdarlığının ilk dönemlerinde bazı camilerin yıkılmasına sessiz kalan ve bu sebeple Sirhindî tarafından eleştirilen Cihângîr'in, sonraları cami inşâ ettirip sığır kurban edecek kadar İslâmiyet'e bağlanma-

---

204 Jahangir, *The Tûzuk-i Jahângîrî*, II, 223.
205 Ali Ekber Hüseynî Erdistânî, *Mecma'u'l-evliyâ*, India Office Library MSS. No. 1647, vr. 443a; Rizvi, *Muslim Revivalist Movements*, Agra 1965, s. 309; Muhammad Aslam, "Jahangir and Shaikh Ahmad Sirhindi", s. 145.

sında Ahmed Sirhindî'nin sohbetlerinin de tesiri olduğu anlaşılmaktadır.

Ahmed Sirhindî hakkında yazılmış olan kitap ve makalelerin çokluğu da onun tesirini gösteren bir diğer unsurdur. Mürîdlerinden Muhammed Hâşim Kişmî ve Bedreddîn Sirhindî onun hayatı ve düşünceleri hakkında mühim eserler yazmış, daha sonra bu konuda birçok eser kaleme alınmıştır. Ayrıca hem Hicâz'da hem de Hindistan'da Ahmed Sirhindî'yi eleştiren ve müdâfaa eden çok sayıda eser kaleme alınmıştır. Sirhindî'nin vahdet-i vücûda ve İbnü'l-Arabî'ye yönelik eleştirileri üzerine, İbnü'l-Arabî takipçisi olan bazı sûfîler ve âlimler İmâm-ı Rabbânî'yi eleştiren eserler kaleme almışlar, İmâm-ı Rabbânî'nin takipçileri de bunlara cevap mahiyetinde eserler yazmışlardır.[206] Bu durum, onun fikirlerinin geniş bir coğrafyada yankılandığını göstermektedir.

Yakın dönemde de İmâm-ı Rabbânî hakkında özellikle Hindistan'da Urduca ve İngilizce olarak çok sayıda kitap ve makale yayınlanmıştır.[207] Bunlar arasında Ebu'l-Hasan en-Nedvî'nin *Târîh-i Da'vet avr Azîmet* (Karaçi t.s.) ismiyle yayınladığı Urduca külliyatın Ahmed Sirhindî'ye tahsis edilen dördüncü cildi kayda değer bir çalışmadır. Bu külliyat Mohiuddin Ahmad tarafından *Saviours of Islamic Spirit* (Lucknow 1983) adıyla İngilizceye, Yusuf Karaca tarafından da *İslâm Önderleri Tarihi* (İstanbul 1992) adıyla Türkçeye çevrilmiştir. Ancak İngilizce çevirinin dör-

---

206 Bu eserler hakkında bkz. Necdet Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî: Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Görüşleri*, İstanbul 2005, s. 129-141.

207 Sirhindî hakkında çoğu Hint Altkıtası'nda yazılan bazı kitap ve makaleler için bkz. Kabir Ahmad Khan, "A Select Bibliography on Shaykh Ahmad Sirhindî", *Muslim World Book Revieve*, 12/2 (1992), s. 65-70.

düncü değil, üçüncü cildi Ahmed Sirhindî hakkındadır. Eserin Sirhindî'ye tahsis edilen cildi *el-İmâmü's-Sirhindî: Hayâtühû ve A'mâlühû* (Kuveyt 1983) adıyla Arapçaya da çevrilmiştir.

Son asırlarda, Hindistan'daki ilmî faaliyetlerin önde gelen temsilcilerinden birçoğunun İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî'nin takipçileri olduğu görülmektedir. Diyûbend (Deoband) Dârululûmu'nun kurucularından Reşîd Ahmed Gengûhî (ö. 1905) hem Çiştî hem de Nakşbendî-Müceddidî idi. Leknev'deki (Lucknow) Nedvetü'l-ulemâ isimli ilim merkezinin kurucularının çoğu, bir Müceddidî şeyhi olan Fazlurrahmân Gencmurâdâbâdî'nin (ö. 1313/1895) mürîdi idiler. Bu zâtın tasavvufî silsilesi şöyledir: Ahmed Sirhindî, Muhammed Ma'sûm, Huccetullah Muhammed Nakşbend-i Sânî, Muhammed Zübeyr, Şâh Ziyâullah, Şâh Muhammed Âfâk, Fazlurramân Gencmurâdâbâdî.[208] Hindistan'daki Cemâ'at-i Teblîğ'in kurucusu Muhammed İlyâs Kândehlevî (ö. 1944), hem Çiştiyye hem de Müceddidiyye tarikatlarına müntesip idi.[209] Silsilesi şöyledir: Ahmed Sirhindî, Âdem Benûrî, Seyyid Abdullah Ekberâbâdî, Şâh Abdurrahîm, Şâh Veliyyullah Dihlevî, Şâh Abdülazîz Dihlevî, Seyyid Ahmed Şehîd, Nûr Muhammed Chancânevî, Hacı İmdâdullah Mekkî, Reşîd Ahmed Gengûhî, Şâh Abdürrahîm Râypûrî, Mevlânâ Halîl Ahmed, Muhammed İlyâs Kândehlevî, Muhammed Yûsuf Kândehlevî (ö. 1985). Bu son zât, Türkçeye de tercüme edilen *Hayâtü's-sahâbe* isimli eserin müellifidir.

---

208 Nadwî, *Saviours of Islamic Spirit*, III, 316-317 ve dipnot: 1
209 Nadwî, *ae*, III, 331.

Son asırda özellikle Hindistan'ın İngiliz işgalinden kurtulması için çaba sarf eden kişiler üzerinde de Ahmed Sirhindî'nin etkisi olduğu anlaşılmaktadır. Sirhindî'nin, kendi dönemindeki yöneticilere karşı mücadelesi ve ilkeli duruşu sonraki asırlarda özgürlük mücâdelesi yapanlara ilham kaynağı olmuştur. Sirhindî'nin yaşadığı dönemde Ekber Şâh yeni bir din icad etmeye çalışırken Hindistan'daki birçok âlim sessiz kalmayı tercih etmiş, Sirhindî ise Ekber'in ve vezirinin fikirlerine muhalefet ederek *İsbâtü'n-nübüvve* isimli eserini kaleme almıştı.

Ahmed Sirhindî'nin hem inandığı doğrulardan taviz vermeyen ilkeli tavrı hem de Hindistan'da her şeyi helâl saymaya (ibâha) doğru giden tasavvuf anlayışını ıslâh etme çabaları, sonraki asırlarda birçok İslâm düşünürünü etkilemiştir. Şâh Veliyyullah Dihlevî gibi bazı sûfî âlimlerin sonraki asırların müceddidleri olarak telâkkî edilmesinde, Sirhindî'nin tecdîd ve ıslah faaliyetinin tesiri olmalıdır.[210]

Önemli bir İslâm düşünürü ve aynı zamanda Müceddidiyye mensubu olan Şâh Veliyyullah Dihlevî ile 19. yüzyılda Hindistan'da Müslümanların hâkimiyeti için fiilî mücadeleye girişen Ahmed Şehîd Birîlvî'nin İmâm-ı Rabbânî'den etkilendikleri anlaşılmaktadır.

20. yüzyılda Hindistan'ın özgürlüğü için mücadele verenlerden Ebu'l-Kelâm Âzâd (ö. 1958), Ahmed Sirhindî'yi "Hint Müslümanlarını zalim idarecilerden, bozulmuş sûfîlerden ve dünya peşinde koşan âlimlerden kurtardığı için" övmüştür.[211] Muhammed İkbâl'in (ö. 1938) de İmâm-ı

---

210 Hindistan'daki tecdîd hareketleri için bkz. Sajida S. Alvi, "The Mujaddid and Tajdîd Traditions in the Indian Subcontinent: An Historical Overview", *Journal of Turkish Studies*, 18 (1994), s. 1-15.

211 Bkz. Ebu'l-Kelâm Âzâd, *Tezkire*, Lahor ts., s. 264-268; Friedmann, *ae*, s. 106.

Rabbânî Ahmed Sirhindî'ye hayranlık duyduğu bilinmektedir.[212] "Hâce Nakşbend ve Sirhindli Müceddid'in benim kalbimde büyük bir değeri vardır." diyen İkbâl,[213] Ahmed Sirhindî'yi "tasavvufun büyük bir yenileyicisi"[214] olarak nitelendirmiştir. İkbâl, *Bâl-i Cibrîl* isimli Urduca eserinde Sirhindî hakkındaki bir şiirinde onu şöyle anlatır:

Gökkubbe altında nurların saçıldığı yeri,
Şeyh Müceddid'in mezarına ziyarete vardığımda anladım ki,
Gökteki yıldızlar bile utanır bu toprağın zerresinden,
Bu toprakta saklıdır ilâhî tecelliler sâhibi.
Cihângîr gibi bir padişahın önünde boyun eğmedi o,
Sıcak nefesinden Allah ehlinin kalbindeki ateş sönmedi.
Allah onu tam zamânında yetiştirdi de, haber sundu,
Hindistan'da İslâm'ın koruyucusu, milletin tek sermâyesi hâline geldi.[215]

Pakistan'da Cemâat-i İslâmî'nin kurucusu olan Mevdûdî (ö. 1979) de Sirhindî'yi Hint yarımadasında İslâm'ın kurtarıcısı olmakla övmüş, Ekber ve Cihângîr'e karşı ilkeli durduğu, tasavvufu arındırdığı ve halk arasında yaygın olan hurafelerle mücadele ettiği için takdir etmiştir.[216]

---

212 Aziz Ahmad, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*, Oxford 1969, s. 189.

213 Fateh Mohammad Malik, "Naqshbandiyya and Ideology of Muslim Nationalism", *Naqshbandis*, İstanbul 1990, s. 232, dipnot: 3.

214 Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore 1971, s. 193.

215 Muhammed İkbâl, *Külliyyât-ı İkbâl*, Lahor 1991, s. 135; a.mlf., *Cebrâil'in Kanadı* (trc. Yusuf Sâlih Karaca), İstanbul 1983, s. 159.

216 Maududi, *A Short History of Revivalist Movement in Islam*, Lahor 1972, s. 76-78.

2. DİĞER BÖLGELERDEKİ ETKİLERİ

İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî, vefatından sonra da fikirleri ve ilkeleri ile insanları etkilemeye devam etmiştir. Bazı düşüncelerinin Hindistan ve Hicâz'da tartışılması ve bu konuda lehte ya da aleyhte birçok eserin yazılmış olması, onun tesirlerinin bir göstergesidir.

Ahmed Sirhindî'nin *Mektûbât*'ı Hindistan'ın yanı sıra Orta Asya ve Anadolu gibi Sünnî muhitlerde ilgi ve saygı ile okunmuştur. Meselâ, 1833 senesinde Orta Asya'nın Hokand bölgesinden İstanbul'a Sultan II. Mahmûd'un sarayına gelen bir elçi, padişaha elbise ve şal gibi hediyelerin yanı sıra üç kitap getirmişti: Bunlar *Kur'ân-ı Kerîm*, Ahmed Sirhindî'nin *Mektûbât*'ı ve oğlu Muhammed Ma'sûm'un *Mektûbât*'ı idi.[217]

İmâm-ı Rabbânî'nin *Mektûbât*'ının Osmanlı döneminde Müstakîmzâde Süleyman Sa'deddin Efendi (ö. 1202/1787) tarafından Osmanlı Türkçesine, Seyyid Nefes b. Muhammed Ûrâz tarafından 19. yüzyılda Özbek (Çağatay) Türkçesine çevrilmiş olması, onun bu bölgelerdeki tesirinin bir göstergesidir.

Kafkaslarda Ruslara karşı yürütülen millî mücadelenin önderliğini yapan Şeyh Şâmil'in de Müceddidiyye'nin kolu olan Hâlidiyye'ye mensup olduğu bilinmektedir.

---

217 Ahmed Lütfi, *Târîh*, İstanbul 1290-1328, IV, 77; Arthur F. Buehler, "Sharî'at and 'Ulamâ in Ahmad Sirhindî's Collected Letters", *Die Welt des Islams*, 43/3 (2003), s. 319.

Cezâyir'de Fransızlara karşı yürütülen millî mücadelenin komutanı Emîr Abdülkâdir el-Cezâirî (ö. 1883) 18 yaşlarında iken Müceddidiyye'nin Hâlidiyye kolunu kuran Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'ye intisap etmiştir.[218] Öte yandan Afganistan'ın Rus işgali döneminde kurulan millî mücadele kurumlarından Cebhe-yi Necât-ı Millî'nin başında Ahmed Sirhindî'nin neslinden Sıbgatullah Müceddidî bulunmuştur.[219]

Ayrıca 18 ve 19. yüzyıllarda Orta Asya Müslümanları arasında ortaya çıkan ve medrese müfredatı başta olmak üzere din eğitiminde bir dizi yenilik teklif eden Cedîdçi ekolün önde gelen temsilcilerinden çoğunun Nakşbendî-Müceddidî mensubu olduğu dikkate alınırsa, İmâm-ı Rabbânî'nin tesir sahasının genişliği daha iyi anlaşılır.[220] Cedîdçilerin önde gelenlerinden Ebû Nasr Kursâvî (ö. 1812), Buharalı Müceddidî şeyhi Niyâzkulı Hân Türkmânî'nin (ö. 1236/1821) müridi idi. Yine Cedîdçilerden Şihâbeddin Mercânî (ö. 1889), adı geçen şeyhin oğlu Ubeydullah b. Niyâzkulı'nın müridi idi. Rızâeddin b. Fahreddin ile Âlimcân Barudî de hem Cedîdçi hem Müceddidî hem de Hâlidî olan Zeynullah Rasûlî'nin (ö. 1917) müridi idiler.

20. asrın başları ve ortalarında dünyada ateizm (dinsizlik) ve materyalizm modasının teşvik edildiği bir dönemde Türkiye'de yetişen ve eserlerindeki yeni üslûbu ve yorumlarıyla insanları bu akımların tesirinden korumaya çalışan, bu sayede bir tür tecdîd ve ihyâ faaliyeti yapmış olan Bedîuzzamân Saîd Nursî (ö. 1960) hem bazı

---

218 Abdülmecîd el-Hânî, *el-Hadâiku'l-verdiyye*, Kâhire 1308, s. 281.

219 Oliver Roy, "Sufism in the Afghan Resistence", s. 67-71.

220 Müceddidî mensubu Cedîdçilerden bazıları hakkında *Diyânet İslâm Ansiklopedisi*'nin şu maddelerine bakılabilir: "Âlimcan Barudî", "Kursavî", "Mercânî."

Müceddidî-Hâlidî şeyhleriyle yakın temas içinde olmuş, hem de İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî'den "Bir tarikat kahramanı"[221] diye bahsetmiştir. Ahmed Sirhindî, Ekber Şâh'ın Dîn-i İlâhî adındaki gayr-i İslâmî akımıyla, Bedîuzzamân da çağın ateizmiyle mücâdele etmiş, her ikisi de insanları Kur'ân ve sünnete çağırmışlardır.

Bedîuzzamân Saîd Nursî'nin *Mektûbât, Lem'alar ve Mesnevî-i Nûriye* isimli eserlerinde İmâm-ı Rabbânî hakkındaki cümlelerinden bazıları şundadır:

"Mîzân-ı şerîatı elde tutmak ve usulü'd-din ulemasının düsturlarını kendine ölçü ittihâz etmek ve İmâm-ı Gazâlî ve İmam-ı Rabbânî gibi muhakkıkîn-i evliyânın tâlîmatlarını rehber etmek gerektir..."[222]

"Çok sözlerde ispat edildiği gibi ve İmâm-ı Gazâlî, İmâm-ı Rabbânî gibi muhakkıkîn-i ehl-i tarikat derler ki: 'Bir tek sünnet-i seniyyeye ittibâ noktasında hâsıl olan makbûliyyet, yüz âdâb ve nevâfil-i husûsiyyeden gelemez. Bir farz, bin sünnete müreccah (üstün) olduğu gibi, bir sünnet-i seniyye dahi bin âdâb-ı tasavvufa müreccahtır.' demişler..."[223]

"İmam-ı Rabbânî, hem delile, hem keşfe istinâden demiş ki: 'Hindistan'da çok nebîler gelmiştir. Fakat bazılarının ya hiç ümmeti olmamış; veyahut mahdut birkaç adama münhasır kaldığı için iştihâr (şöhret) bulmamışlar, veyahut nebî ismi verilmemiş.' İşte, İmam'ın bu düsturuna binâen, ecdâd-ı Nebîden bu nevî nebîlerin bulunması mümkün..."[224]

---

221 Bedîuzzamân Said Nursî, *Kaynaklı, İndeksli, Lügatli Risale-i Nur Külliyatı*, İstanbul 2004, I, 515.
222 Bedîuzzamân Said Nursî, *ae*, I, 564
223 Bedîuzzamân Said Nursî, *ae*, I, 567
224 Bedîuzzamân Said Nursî, *ae*, I, 532

“İmam-ı Rabbânî ve Müceddid-i Elf-i Sânî Ahmed-i Farukî (rahmetullahi aleyh) demiş: ‘Hakâik-i îmâniyyeden (iman hakikatlerinden) bir tek meselenin inkişâfı ve vuzûhu (anlaşılması), benim indimde binler ezvak ve kerâmâta müreccahtır. Hem bütün tarikatların gayesi ve netîcesi, hakâik-i îmâniyyenin inkişâfı ve vuzûhudur.’

Mâdem şöyle bir tarikat kahramanı böyle hükmediyor, elbette, hakâik-i îmâniyyeyi kemâl-i vuzûhla beyân eden ve esrâr-ı Kur’âniye’den tereşşuh eden sözler, velâyetten matlup olan neticeleri verebilirler...”[225]

“...İmam-ı Rabbânî’nin *Mektûbât* kitabını gördüm, elime aldım. Hâlis bir tefe’ül ederek açtım. Acâiptendir ki, bütün *Mektûbât*’ında yalnız iki yerde “Bediüzzaman” lâfzı var. O iki mektup bana birden açıldı. Pederimin ismi Mirza olduğundan, o mektupların başında “Mirza Bediüzzaman’a Mektup” diye yazılı olarak gördüm. “Fesübhânallah” dedim. “Bu bana hitap ediyor.” O zaman Eski Said’in bir lâkabı Bediüzzaman idi. Halbuki hicretin üç yüz senesinde, Bediüzzaman-ı Hemedânî’den başka o lâkapla iştihar etmiş zâtları bilmiyordum. Halbuki İmâm’ın zamanında dahi öyle bir adam vardı ki, ona o iki mektubu yazmış...”[226]

“Silsile-i Nakşî’nin kahramanı ve bir güneşi olan İmam-ı Rabbânî (rahmetullahi aleyh), *Mektûbât*’ında demiş ki: ‘Hakâik-i îmâniyeden bir meselenin inkişâfını, binler ezvak ve mevâcid ve kerâmâta tercih ederim.’ Hem demiş ki: ‘Bütün tarîklerin nokta-i müntehâsı, hakâik-i îmâniyyenin vuzûh ve inkişâfıdır.’ Hem demiş ki: ‘Velâyet üç kısımdır. Biri velâyet-i suğrâ ki, meşhur velâyettir; biri velâyet-i vustâ, biri velâyet-i kübrâdır. Velâyet-i kübrâ ise,

---

225 Bedîuzzamân Said Nursî, *ae*, I, 515
226 Bedîuzzamân Said Nursî, *ae*, I, 516 (Bu iki mektup İ. Rabbânî’nin Mektûbât’ının birinci cildinin 74 ve 75. mektuplarıdır.)

verâset-i nübüvvet yoluyla, tasavvuf berzahına girmeden, doğrudan doğruya hakikate yol açmaktır.' Hem demiş ki: 'Tarîk-i Nakşî'de iki kanatla sülûk edilir. Yani, hakâik-i îmâniyyeye sağlam bir surette îtikâd etmek ve ferâiz-i dîniyyeyi imtisâl etmekle olur. Bu iki cenâhta kusur varsa o yolda gidilmez'..."[227]

"Ben tahmin ediyorum ki, eğer Şeyh Abdülkâdir Geylânî ve Şâh-ı Nakşbend ve İmam-ı Rabbânî (rahmetullahi aleyhim) gibi zâtlar bu zamanda olsaydılar, bütün himmetlerini, hakâik-i îmâniyyenin ve akâid-i İslâmiyye'nin takviyesine sarf edeceklerdi..."[228]

"İmam-ı Rabbânî Müceddid-i Elf-i Sâni (rahmetullahi aleyh) diyor ki: 'Ben seyr u sülûk-i ruhanîde görüyordum ki, Resul-i Ekrem (aleyhissalâtü vesselâm)'dan mervî olan kelimât (nakledilen kelimeler) nurludur, sünnet-i seniyye şuâı (nuru) ile parlıyor. Ondan mervî olmayan parlak ve kuvvetli virdleri ve halleri gördüğüm vakit, üstünde o nur yoktu. Bu kısmın en parlağı, evvelkinin en azına mukâbil gelmiyordu. Bundan anladım ki, sünnet-i seniyyenin şuâı bir iksirdir. Hem o sünnet, nur isteyenlere kâfidir; hariçte nur aramaya ihtiyaç yoktur."[229]

"Gavs-ı A'zam (rahmetullahi aleyh) *Fütûhu'l-gayb*'ıyla bana bir üstad ve tabip ve mürşid olduğu gibi, İmam-ı Rabbânî de (rahmetullahi aleyh) *Mektûbât*'ıyla bir enîs (dost), bir müşfik, bir hoca hükmüne geçti."[230]

İ'lem eyyühe'l-aziz! Kabir, âlem-i âhirete açılmış bir kapıdır. Arka ciheti rahmettir, ön ciheti ise azaptır. Bütün dost ve sevgililer o kapının arka cihetinde duruyorlar. Senin de onlara iltihak zamanın gelmedi mi? Ve onlara

---

227 Bedîuzzamân Said Nursî, *ae*, I, 355
228 Bedîuzzamân Said Nursî, *ae*, I, 355
229 Bedîuzzamân Said Nursî, *ae*, I, 610- 611
230 Bedîuzzamân Said Nursî, *ae*, I, 710

gidip onları ziyaret etmeye iştiyakın yok mudur? Evet, vakit yaklaştı. Dünya kazûratından temizlenmek üzere bir gusül lâzımdır. Yoksa, onlar istikzarla ikrah edeceklerdir.

Eğer İmam-ı Rabbanî Ahmed-i Farukî bugün Hindistan'da hayattadır diye ziyaretine bir dâvet vuku bulsa, bütün zahmetlere ve tehlikelere katlanarak ziyaretine gideceğim. Binaenaleyh, İncil'de Ahmed, Tevrat'ta Ahyed, Kur'ân'da Muhammed ismiyle müsemmâ iki cihanın güneşi, kabrin arka tarafında milyonlarca Farukî Ahmedlerle muhât olarak sâkindir. Onların ziyaretlerine gitmek için niye acele etmiyoruz? Geri kalmak hatadır.[231]

Anlaşılan, İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî'nin kişiliği ve fikirleri, vefatından sonra İslâm dünyasında hem "ilim ve ıslâh" hem de "özgürlük" hareketlerinin önde gelen temsilcileri tarafından yeniden keşfedilmiştir.

231 Bedîuzzamân Said Nursî, *ae*, II, 1331

ALTINCI BÖLÜM

İMÂM-I RABBÂNÎ'NİN İBADET HAYATI

Kaynaklarda beyan edildiğine göre, İmâm-ı Rabbânî yaz-kış, seferde ve hazarda çoğunlukla gecenin yarısından sonra, bazen de gecenin üçte ikisi geçtikten sonra kalkarlar, o vakitte okunması sünnet olan duaları okurlar, mükemmel bir abdest alırlardı. Abdest alırken eline bir başkasının su dökmesini istemezlerdi. Abdest suyunu tasarruflu kullanırlar, kıbleye dönük olarak abdest almaya özen gösterirlerdi. Ancak ayaklarını yıkarken kuzeye veya güneye dönerlerdi. Her abdestte misvak kullanırlardı. Her uzvu üç defa yıkarlar, her defasında elleriyle suyu silerlerdi; tâ ki yıkanan uzuvdan ve ellerinden damlama ihtimali kalmasın. Abdestte kullanılan suyun temiz olup olmadığı konusu ihtilâflı olduğu için ihtiyaten böyle yapardı. Her uzvu yıkarken abdest dualarını okurdu.

Abdestten sonra teheccüd namazına başlardı. Tam bir huzur ile ve uzun sûreleri okuyarak teheccüd namazını kılardı. İlk zamanlarda teheccüd namazında Yâsîn sûresini tekrar tekrar okurlardı. Hatta bu sureyi bir namazda 80 defa okudukları olurdu. Son zamanlarında daha ziyade namazda Kur'ân-ı Kerîm'i hatmetmekle meşgul oldular. Teheccüd namazını bitirdikten sonra huşû içinde murâkabe ve tefekküre otururdu. Sabahtan iki üç saat önce,

sünnete uyarak, bir müddet yatarlardı. Sonra ortalık ağarmadan tekrar uyanırlar, sabah namazını kılarlardı.

Sabah namazının sünnetini evde kılarlar, sünnetle farz arasında sessiz olarak "Sübhânallâhi ve bi-hamdihî sübhânallâhi'l-azîm ve bi-hamdihî" duasını tekrar ederlerdi. Sabah namazının farzını kıldıktan sonra işrâk vaktine kadar mescidde arkadaşları ile murâkabe halkasında otururlar, sonra uzun sûreler okuyarak, iki selâmla dört rekât işrâk namazı kılarlar, o vakitte okunması icap eden tesbih ve dualarla meşgul olurlardı.

Sonra evlerine giderler, hanım ve çocuklarının hâllerini sorarlar, yapılması gereken işleri söylerlerdi. Ardından odalarına çekilirler, Kur'ân-ı Kerîm okurlardı. Bundan sonra talebelerini çağırırlar, hâllerini sorarlardı. Onlara hedefi yüksek tutmayı, sünnete uymayı, zikir ve murâkabeye devam etmeyi, manevi hâllerini gizlemeyi tavsiye ederlerdi. Fıkıh kitaplarını okumalarını söylerdi.

Sohbetlerinin çoğu sükût ile geçerdi. Sohbetlerinde hiç kimsenin gıybeti yapılmaz, kusuru anlatılmazdı. Kuşluk namazını odalarında sekiz rekât olarak kılarlar, sonra talebeleri ve çocuklarıyla birlikte yemek yerlerdi. Yemek duasının ardından Fâtiha okumak hadislerde bulunmadığı için bunu uygun bulmaz ve Fâtiha okumazdı.

Öğle namazı vaktinde dört rekât sünnet, dört rekât farz, iki rekât son sünnet kılar, ardından dört rekât daha sünnet kılarlardı. Öğle namazından sonra hâfızdan bir cüz kadar Kur'ân-ı Kerîm dinlerlerdi. Talebelere verilecek ders varsa verirlerdi. İkindi namazını ilk vaktinde kılarlar, ilk sünnetini terk etmezlerdi. İkindiden sonra talebeleriyle murâkabeye otururlardı. Murâkabede mürîdlerine kalben teveccüh ederlerdi.

Akşam namazını ilk vaktinde kılarlar, farzdan sonra kalkmadan on kere kalben “Lâ ilâhe illallâhü vahdehû lâ şerîke leh...” duasını sonuna kadar okurlardı. Farz ve sünnetlerden sonra “Allâhümme ente’s-selâmu ve minke’s-selâm. Tebârakte yâ ze’l-celâli ve’l-ikrâm” duasından fazla bir şey okumazlardı. Akşam namazının iki rekât sünnetini kıldıktan sonra evvâbîn namazını dört veya altı rekât olarak kılarlardı.

Yatsının farzından önce dört rekât sünneti kılarlar, farz ve iki rekâtlık son sünnetten sonra tekrar dört rekât sünnet kılarlardı. Vitr namazının ilk rekâtında genellikle A‘lâ sûresini, ikinci rekâtında Kâfirûn, üçüncü rekâtında da İhlâs sûresini okurlardı. Hanefî’nin kunût duasına Şâfiî’nin kunût duasını da ilave ederlerdi. Vitr namazını bazen yatsıdan, bazen de teheccüd namazından sonra kılarlardı. Yatsı namazını ve vitr namazını kıldıktan sonra hemen yatmaya giderlerdi. Yatmadan önce okunması icap eden duaları okurlardı.

Namazlarda dâimâ isteyerek imamlık yaparlardı. Bu konuda şöyle buyururdu: “Şâfiî ve Mâlikî mezheplerine göre Fâtiha’yı okumadan namaz olmaz. Bunun için imamın arkasında bulunanlar da Fâtiha okurlar. Buna delil olarak birçok sahih hadis vardır. Ama İmâm-ı A‘zam Ebû Hanîfe imamın okuduğu Fâtiha’nın cemaat için de okunmuş sayılacağını bildirdi ve cemaatin Fâtiha okumasını doğru bulmadı. Mezheplerdeki bu farklı rivayetleri görünce hepsini birleştirme yoluna gidip imam olmayı tercih ettim.” Terâvih namazı hariç hiçbir nafile namazı cemaatle kılmazlardı. “Nafile namazları cemaatle kılmak mekruhtur.” derlerdi.

Hastaları ve kabirleri ziyaret ederler, onlara dua ederlerdi. Davetlere giderlerdi, ancak günah işlenen meclislere

iştirak etmezlerdi. Dinî kurallara ve Ehl-i Sünnet âlimlerinin görüşüne aykırı olan şeyleri kabul etmezlerdi. Şöyle buyururlardı: "Manevî hâller, şerîate bağlıdır, şerîat ise hâllere bağlı değildir. Çünkü şerîat sağlam ve kesindir, doğruluğu vahiyle sâbittir. Hâller ise zannîdir, keşif ve ilhamla sâbittir." Mâtürîdî âlimlerinin görüşünü, Eş'arî âlimlerinin görüşünden üstün tutardı. Buyururlardı ki: "Mâtürîdiyye büyükleri, sözlerine felsefe karışmaktan daha uzaktır. İlimlerini peygamberlik nûrundan almaya daha yakındırlar." Sahvı (ayıklığı), sekre (manevî sarhoşluğa) tercih ederlerdi. İnsanlar arasına karışan veliyi, uzlete çekilen veliden üstün sayarlardı. Mürîdlerine *Beyzâvî Tefsîri*, *Sahîh-i Buhârî*, *Mişkâtü'l-Mesâbîh*, *Avârifu'l-ma'ârif*, *Pezdevî*, *Hidâye* ve *Şerhu'l-Mevâkıf* gibi kitapları mükemmel bir şekilde okuturlardı.[232]

232 Muhammed Hâşim Kişmî, *Berekât-ı Ahmediyye*, s. 197-212.

YEDİNCİ BÖLÜM

İMÂM-I RABBÂNÎ'NİN ESERLERİNDEN SEÇMELER

Mektûbât-ı İmâm-ı Rabbânî, Cilt: 1, 23. Mektup:

Ey kemâlâtın zuhûruna kâbiliyetli kardeşim! Allah Teâlâ kâbiliyetinizi kuvveden fiile çıkarsın, bilesin ki, dünya âhiretin tarlasıdır. O tarlayı ekmeyip isti'dâd ve kâbiliyet toprağını boş bırakan ve amel tohumlarını zâyi eden kişiye yazıklar olsun! Bilmek gerekir ki, toprağın boş bırakılıp zâyi edilmesi ya oraya hiçbir şey ekmemekle olur, ya da oraya çürük ve bozuk tohum atmak sûretiyle olur. Apaçık bilinir ki, zâyi etmenin bu ikinci kısmının zarar ve ziyanı, birinci kısma göre daha fazladır. Tohumun bozuk ve kötü olması, tarikatı yetersiz bir sâlikten (şeyhten) almak ve onun yoluna girmektir. Çünkü yetersiz kimse hevâ ve heves sâhibidir, o hevâya tâbi olur. Hevâsına uyma şâibesi ile lekelenen kişi mürîde mânen tesir edemez, tesir etse bile bu ancak hevâsına destek olur. Bu durumda karanlık üstüne karanlık meydana gelir. Çünkü yetersiz kişi Allah Teâlâ'ya ulaştıran yollar ile ulaştırmayanlar arasındaki farkı ayırt edemez. Zîrâ o kendisi de vuslata ermemiştir. Ayrıca tasavvuf yoluna girmek isteyen tâliplerdeki muhtelif isti'dâdlar arasındaki farkları da ayıramaz. Bazen tâlibin isti'dâdı (yeteneği) başlangıçta cezbe

yoluna uygun olur ama sülûk yoluna uygun olmayabilir. Yetersiz ve eksik bir kişi (şeyh) farklı yetenekleri birbirinden ayırt edemediği için o tâlibi yani mürîdi önce sülûk (seyr-i âfâkî) yoluna sokar. Kendisi yoldan saptığı gibi, o mürîdi de saptırır.

Kâmil ve mükemmil (yetkin ve kemâle erdirici) bir şeyh ise, bu tâlibi terbiye etmek ve onu mâneviyât yoluna sokmak isterse, önce yetersiz sâlikten o mürîde ulaşan ârızaları gidermek ve düzeltmekle meşgul olur. Sonra onun yeteneğine uygun sağlıklı tohumu onun isti'dâd toprağına atar. Böylece güzel bir bitki ve ürün yetişir. "*Kötü bir sözün misâli, gövdesi yerden koparılmış, o yüzden ayakta durma imkânı olmayan (kötü) bir ağaça benzer*"[233]; "*Güzel bir söz de kökü yerde sâbit, dalları gökte olan güzel bir ağaca benzer.*"[234]

O hâlde kâmil ve mükemmil bir şeyhin sohbeti, kibrît-i ahmerdir (kırmızı sülfür gibi nâdir ve değerlidir), onun nazarı devâdır, konuşması şifâdır. Bu olmadığı hâlde mâneviyat yolunda ilerlemeye çalışmak, dikenli dalı tutup sallamak gibi zahmetlidir.

Allah Teâlâ bizi ve sizi Hz. Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve sellem) getirdiği şerîat caddesinde sâbit-kadem eylesin! Çünkü işin özü, kurtuluş ve saâdet vesîlesi budur.

Cilt: 1, 24. Mektup:

Kalpteki muhabbet birden çok şeye bağlanamaz. Kalbin sevgi bağı bir şeye bağlanınca, başka bir şeyi sevemez. Kişinin birden çok arzusunun bulunması ve sevgisi-

233 İbrâhîm, 14/26.
234 İbrâhîm, 14/24.

nin mal, çocuk, başkanlık, övülmek ve insanlar arasında üstün olmak gibi muhtelif şeylere bağlanması durumunda da sevdiği şey yine bir tanedir, o da nefsidir (benliğidir). Bunları (mal, çocuk vs.) sevmesi, nefsine olan sevgisinin detayıdır. Çünkü bu kişi onları kendilerinden dolayı değil, nefsi için sever. Nefsine karşı sevgisi yok olunca onun peşinden diğerlerinin sevgisi de yok olur. Bu sebeple şöyle denmiştir: "Kul ile Rabbi arasındaki perde kulun kendi nefsidir, dünyâ değildir." Çünkü bizzat âlem kulun arzu edeceği bir şey değildir ki perde olsun. Kulun murâdı ve arzusu sâdece nefsidir. Bunun zorunlu sonucu olarak perde, kulun kendisi olur, başkası değil. Kul, nefsinin murâdından tümüyle sıyrılmadıkça Rabbi onun murâdı olmaz, Hakk'ın muhabbeti onun kalbine sığmaz. Bu nimet de, tecelli-yi zâtîye bağlı olan fenâ-i mutlak gerçekleşmeden ele geçmez. Çünkü karanlıkların tümüyle ortadan kalkması ancak güneşin tam olarak doğmasından sonra mümkün olur.

Zâtî muhabbet[235] diye ifade edilen bu sevgi meydana gelince, sevenin nazarında sevgilinin nimet vermesi ile elem vermesi aynı olur. Bunun sonucu olarak ihlâs oluşur, kul Rabbine sadece O'nun için ibadet eder, kendisi için değil, nimete kavuşmak veya azaptan kurtulmak için değil. Çünkü bu mertebedeki kişi için nimet ve elem birbirine eşittir. Bu mukarrebînin (Allah'a yakın olanların) makamıdır.

Ebrâr (iyi insanlar) mertebesinde olanlar ise, zâtî muhabbet mutluluğuna kavuşamadıkları için, sonucu kendi nefisleriyle ilgili olan korku ve ümit ile ibadet

---

235 Zâtî muhabbet, Allah Teâlâ'yı sıfatlarından ve nimetlerinden dolayı değil, sırf Allah olduğu için sevmektir.

ederler. Bunun sonucu olarak ebrârın sevapları, mukarrebînin günahları olur. Ebrârın hasenâtı (iyilikleri) bir yönden hasenât, bir yönden ise seyyiâttır (kötülüktür). Mukarrebînin hasenâtı ise katıksız ve saf hasenâttır. Evet, mukarrebîn zümresi içinde tam bekâya ulaştıktan ve sebepler âlemine (dünyâya) indikten sonra korku ve ümit ile kulluk edenler vardır. Fakat onların korku ve ümidi kendi nefislerine dönmez. Onlar Allah Teâlâ'nın rızâsını ümit ederek, Onun gazabından korkarak kulluk ederler. Cennet'i isterken Allah'ın rızâsının mahalli olduğu için isterler, nefislerinin hazları için değil. Cehennem'den sakınırken de Allah'ın gazab ve öfkesinin mahalli olduğu için sakınırlar, yoksa kendi nefislerini elemden uzaklaştırmak için değil. Çünkü bu büyük zâtlar nefse köle olmaktan kurtulmuş, sadece Allah Teâlâ'ya mahsus olmuşlardır.

Cilt: 1, 29. Mektup:

Kulu Allah Teâlâ'ya yaklaştıran ameller ya farzdır, ya da nâfile. Farzların yanında nâfilelerin hiçbir değeri yoktur. Bir vakitte farzlardan bir farzı edâ etmek, hâlis niyetle olsa bile bin sene nâfile edâ etmekten daha iyidir. Bu nâfileler ister namaz türünden olsun, ister oruç, zikir, tefekkür ve benzeri türden, fark etmez. Hattâ şunu söyleyebiliriz: Farzları edâ ederken sünnetlerden bir sünnet ya da edeblerden bir edebe riâyet etmek de bunun gibidir.

Nakledilmiştir ki, bir gün Emîru'l-mü'minîn Hz. Ömer (radıyallahu anh) sabah namazını cemâatle kıldı. Namazdan sonra cemaate baktı. O esnâda arkadaşlarından birini göremedi ve: "Filan arkadaş cemaate gelmedi mi?" diye sordu. Oradakiler: "O arkadaş gecenin çoğunu uyanık (nâfile ibadetle) geçiriyor, muhtemelen şimdi uyuyup kalmıştır" diye cevap verdiler. Hz. Ömer buyurdu

ki: “Bütün gece uyusaydı da sabah namazını cemaatle kılsaydı daha iyi olurdu.”

O hâlde bir edebe riâyet etmek ve tahrîmî (harama yakın) olan bir tarafa, tenzîhî (helâle yakın) bile olsa bir mekruhtan sakınmak, zikir, tefekkür, murâkabe ve teveccühten defalarca üstündür. Evet, bir kimse bu işleri edebe riâyet ve mekruhtan sakınma işiyle birlikte yaparsa büyük bir kurtuluşa ulaşmış olur. Edebe riâyet ve mekruhtan sakınma olmaksızın (sırf zikir ve murâkabe gibi nâfilelerle kurtuluşa ermek) dikenli dalı sallamak gibidir (zordur). Meselâ zekât olarak bir dâng (birkaç gram) vermek, nâfile olarak dağlar kadar altını sadaka olarak vermekten daha faziletlidir. O dâng miktarını zekât olarak verirken âdâbtan birine riâyet etmek, meselâ onu yakını olan bir fakire vermek de ondan defalarca üstündür...

Bu tâifenin (sûfîlerin) ilimleri, hâl ilmidir. Hâller de amellerin neticesidir. Bir kişide bulunan hâl ilimlerinin neticesi, onun amellerini düzgün ve hakkıyla yapmasıdır. Amelleri düzgün yapmak da, amelleri tanımak ve her amelin özelliğini bilmekle mümkün olur. Bu da namaz, oruç ve diğer farzlar için şerîat ahkâmı, muâmelât (beşerî ilişkiler), nikâh, boşanma, alış-veriş ilimleri yani Hak Teâlâ’nın kula vâcip kıldığı ve dâvet ettiği ilimleri öğrenmektir. Bu ilimler çalışıp okuyarak elde edilir ve hiç kimse bunları öğrenmekten uzak kalamaz. İlim de iki çabalama arasınadır: Birincisi, ilmi öğrenmeden önce onu öğrenme çabası, ikincisi ise öğrendikten sonra o ilmi kullanma (amel etme) çabası.

O hâlde şerefli meclislerinizde tasavvufî eserler okunduğu gibi, fıkıh kitapları da okunmalıdır. Farsça yazılmış fıkıh kitapları çoktur. Meselâ *Mecmû‘a-i Hânî*, *Umdetü’l-İslâm*, Farsça yazılan *Kenz*. Hattâ tasavvuf kitapları okun-

masa zararı yoktur. Çünkü onlar hâllerle ilgilidir. Söz ve lâfa sığmazlar. Fıkıh kitapları okumamakta zarar ihtimâli vardır.

Cilt: 1, 30. Mektup:

Velâyet dereceleri içinde kulluğun üzerinde bir makam yoktur. Sâlik (tasavvuf yolcusu) bu makamda kendisini Mevlâsı ile hiçbir şekilde ilişki içinde bulamaz. Tek ilişki şudur: Kendisinin Allah Teâlâ'ya muhtaç olduğunu, Hak Teâlâ'nın ise zât ve sıfatlarıyla tam olarak ihtiyaçsız (müstağnî) olduğunu bilir. Kendi zâtını Allah Teâlâ'nın zâtıyla, sıfatlarını O'nun sıfatlarıyla, fiillerini de O'nun fiilleriyle hiçbir şekilde münâsebet içinde görmez. Zılliyyet (âlemin ve insanın, Allah'ın sıfatlarının gölgeleri olduğunu söylemek) de münâsebet ve ilişki kurma türündendir. Bundan da sakınırlar. Cenâb-ı Hakk'ı "Yaratıcı", kendilerini de "yaratılmış" olarak bilirler. Bundan başka ve fazla hiçbir şeye cür'et etmezler.

Tasavvuf yolunda bazı kimselere tevhîd-i fi'lî zuhûr eder, Hak Teâlâ'dan başka fâil bulamazlar. Bu büyükler (Nakşbendîler) o fiilleri bizzat yapanın değil, fiilleri yaratanın bir tane olduğunu bilirler. ("Bizzat yapanın" şeklindeki) Bu sözün kendisi bile zındıklığa yakındır. Bunu bir örnek ile açıklayalım: Meselâ, (Karagöz oyunundaki gibi) bir hokkabaz perdenin arkasında oturup birkaç cansız şekli (kuklayı) hareket ettiriyor ve onlarda garip fiiller oluşturuyor. Keskin görüşlü, idrakli kişiler bilirler ki, bu cansız şekillerde o fiilleri oluşturan, perde arkasında oturan kişidir. Ama o fiilleri bizzat yapan, bu şekillerdir. Bu sebeple "Şekiller hareket etmektedir." derler. "Hokkabaz hareket etmektedir." demezler. Böyle demekte gerçekten haklıdırlar. Peygamberlerin getirdiği şerîatlar bu hüküm

üzeredir. Fiilin birliğine hükmetmek, sekr hâli ürünüdür. (Çünkü fiilleri yaratan Allah, ancak onları bizzat eyleme dönüştüren insanlardır) Apaçık doğru bilgi şudur: Fâil birçoktur, fiillerin yaratıcı ise bir tanedir.

Tevhîd-i vücûd (varlığın birliği) konusunda bazı sûfîlerin söylediği sözler de aynı şekildedir, onların kaynağı da sekr (manevî sarhoşluk) ve hâlin baskınlığıdır. Ledünnî (keşf ile gelen) ilimlerin doğruluğunun alâmeti, onların şer'î ilimlerin açık hükümleriyle uyuşmasıdır. Eğer kıl kadar aykırılık varsa, sekrdendir. Doğru olan, Ehl-i Sünnet ve Cemâat âlimlerinin tesbit ettiği bilgilerdir. Bunun dışındakiler ya zındıklık ve mülhidliktir, ya da sekr ve hâlin baskınlığı (ile yanlış algılama) neticesidir. Şerîata bu tam mutâbakat, kulluk (abdiyyet) makamında mümkün olur. Bunun öncesinde bir miktar sekr bulunmaktadır. Mısrâ: "Bunun açıklamasını yapmaya kalkarsam sonu gelmez."

Cilt: 1, 31. Mektup:

Allah Teâlâ bizi Peygamberlerin Efendisi'ne (sallallahu aleyhi ve sellem) tâbi olma yolunda sâbit eylesin. Değerli meclisinizde bulunan bir kişinin naklettiğine göre, Şeyh Nizâm Tânîserî Efendi'nin dervişlerinden biri o mecliste bu fakîri anmış ve benim vahdet-i vücûdu inkâr ettiğimi söylemiş. Bunu nakleden kişi bu fakirden ricâ etti ki, bu konuda gerçeğin ne olduğunu sizin hizmetçilerinize yazayım da insanlar bu konuda neyi esas alacaklarını bilsinler ve sû-i zanna düşmesinler. Çünkü "*Şüphesiz zannın bazısı günahtır.*"[236] Bu isteğe icâbet ederek birkaç kelime yazıp başınızı ağrıtacağım.

---

236 Hucurât, 49/12.

Ey muhterem efendi! Bu fakîrin küçüklüğünden beri inancı, ehl-i tevhîdin (vahdet-i vücûd ehlinin) meşrebi idi. Bu fakîrin babası da zâhiren aynı meşrepte idi ve gönlü tam olarak bî-keyfî (mâhiyeti bilinmeyen, zât) mertebeye yönelmesine rağmen, dâimâ bu yolla meşgul oluyordu. "Fakîhin oğlu yarım fakîhtir." hükmünce, fakîrin de bilgi yönüyle bu meşrepten büyük bir nasibi vardı, çok lezzet alıyordu.

Derken Hak Teâlâ sırf kendi lütuf ve keremi ile bizi irşad sığınağı, hakikat ilimlerine vâkıf Müeyyidüddîn er-Radî şeyhimiz ve kıblemiz Muhammed el-Bâkî'ye (kuddise sirruhu) ulaştırdı. O zât bu fakîre yüce Nakşbendî tarikatını öğretti. Bu fakîrin hâline çok teveccühte bulundular. Bu tarikatın vazifelerine devam ettikten sonra kısa süre içinde tevhîd-i vücûdî (varlığın birliği) keşf olundu. Bu keşifte mübâlağa zuhûr etti, bu makamın yüksek ilimleri bol bol ortaya çıktı. Bu mertebenin inceliklerinden açmadıkları çok az şey kaldı. Şeyh Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin yüksek bilgilerinin inceliklerini gerektiği şekilde açtılar. *Fusûs* sâhibinin açıkladığı, manevî yükselişin sonu saydığı ve "Bundan sonra ancak adem-i mahz (sırf yokluk) vardır" dediği "tecelli-yi zâtî" ile müşerref oldu. Şeyh'in (İbnü'l-Arabî'nin) hâtemü'l-velâyete (veliliğin en üst mertebesindeki kişiye) mahsus saydığı bu tecelliye âit "bilgileri" de tafsîlâtıyla bildirdiler. Bu tevhîd (varlığın birliği) esnâsında manevî sarhoşluk ve hâlin baskınlığı o hadde ulaştı ki, Hz. Hâce'ye (şeyhim Muhammed Bâkî Billâh'a) yazdığım mektupların birinde tümüyle sekr ürünü olan şu iki beyti de yazmıştım:

"Vah yazık, bu şerîat körlerin dînidir,

Bizim dînimiz ise kâfirlik ve Hıristiyanlık dînidir.

Küfür ve îman, o güzel perinin zülfü ve yüzü gibi (birbirine uygundur),

Küfür ve îmân her ikisi de yolumuzda birdir.”

Bu hâl uzun süre devam etti, aylar yıllar geçti. Derken Hak Teâlâ’nın yardımı gayb penceresinden zuhûr arsasına geldi. Benzersizlik ve mâhiyeti bilinmemenin yüzünden perdeyi kaldırdı. İttihâd ve vahdet-i vücûddan haber veren önceki bilgiler yok olmaya başladı. O makamda keşf olunan Allah Teâlâ’nın âlemi zâtıyla ihâtası, sereyânı, yakınlığı ve berâberliği hakkındaki algılamalar örtülüp kayboldular. Kesin olarak anladım ki, Yaratıcı’nın bu âlem ile söz konusu nisbetleri ve ilişkileri yoktur. Hak Teâlâ’nın ihâtası (kuşatması) ve kurbu (yakınlığı) ilmîdir (zâtıyla değil, bilgisiyledir). Nitekim ehl-i hakkın (doğru yoldaki âlimlerin) görüşü de böyledir. Cenâb-ı Hak hiçbir şeye bitişik değildir. O O’dur, âlem de O’nun âlemidir. O’nun mâhiyeti bilinmez, âlem ise baştan aşağı benzeri olma ve mâhiyeti bilinme damgası ile damgalıdır. Benzeri olmayana (Allah’a), benzeri olanın (kâinâtın) aynısıdır denemez. Vâcib’e mümkinin aynısıdır denemez (varlığı kendinden olan Allah için varlığı mümkün olan âlemin aynısıdır denemez). Kadîm, aslâ hâdisin (yaratılmamış olan, yaratılmışın) aynı olmaz. Yok olması imkânsız olan, yok olması câiz olanın aynı olamaz. Hakikatlerin (özlerin) değişmesi aklen ve şer‘an imkânsızdır. Birini diğerine hamletmek de aslâ ve kesinlikle doğru değildir.

Cilt: 1, 33. Mektup:

Fetvâ vermek, sırf Allah rızâsı için olduğu zaman ve dünyevî makam ile başkanlık sevgisi şüphesinden uzak olunca faydalı olur. Bu şüpheden uzak olmanın alâmeti de dünyaya karşı zühd ve onun içindekilere değer vermemek-

tir. Bu belâya bulaşan ve bu alçak dünyaya gönül veren âlimler, dünyâ âlimleridir. Kötü âlimler bunlardır, insanların en kötüsü ve din hırsızları da bunlardır. Hâlbuki kendilerini din rehberi sayarlar, insanların en hayırlısı olarak düşünürler. "*Kendilerinin bir şey (hakikat) üzerinde olduklarını sanırlar. İyi bilin ki onlar gerçekten yalancıdırlar. Şeytan onları etkisi altına aldı da kendilerine Allah'ı anmayı unutturdu. İşte onlar şeytanın yandaşlarıdır. İyi bilin ki şeytanın yandaşları hep kayıptadırlar.*"[237]

Din büyüklerinden birisi şeytanı boş otururken gördü. Şeytan insanları yoldan çıkarmak ve vesvese vermekle zihnini meşgul etmiyordu. O zât bu işin hikmetini sordu. Şeytan: Bu dönemde kötü âlimler bana çok yardım ettiler ve beni bu işle uğraşmaktan kurtardılar, diye cevap verdi. Gerçekten de bu dönemde din işlerinde zuhûr eden gevşeklik, yağcılık (iki yüzlülük) ve dini yayma konusundaki her eksiklik, kötü âlimlerin uğursuzluğu ve niyetlerinin bozukluğu sebebiyledir.

Evet, dünyaya rağbet etmeyen, makam, yüksek mevki, mal ve övülme sevgisinden kurtulmuş olanlar ise âhiret âlimleridir ve peygamberlerin vârisleridir. İnsanların en hayırlısı onlardır. Yarın kıyâmette onların mürekkebini, şehitlerin Allah yolunda dökülen kanları ile ölçecekler, mürekkep kefesi ağır gelecek. "*Âlimlerin uykusu ibadettir.*"[238] Onlar, âhiretin güzelliğini güzel gören, dünyânın çirkinliğini ve uğursuzluğunu da müşâhede edenlerdir. Ona (âhirete) bâkî ve ebedî olduğunu düşünerek bakarlar, buna (dünyaya) da yok olma damgası vurulmuş olarak bakarlar. Şüphesiz kendilerini ebedî olana yönlendirmişler ve fânî

---

237 Mücâdele, 58/18-19.
238 Deylemî, *el-Firdevs*, nr. 6731.

olandan uzak tutmuşlardır. Âhiretin azametini görmek, sonsuz olan Celâl'in (Allah'ın) azametini ve büyüklüğünü müşâhede etmektir. Âhiretin azametini görmenin zorunlu sonuçlarından biri de, dünya ve içindekileri hor görmek, değer vermemektir. "Çünkü dünya ve âhiret iki zıttır. Birini râzı edersen diğeri kızar."[239] Dünya değerli ise, âhiret hordur, dünya hor ise âhiret değerlidir. Bu ikisini bir araya getirmek, iki zıddı birleştirmek türündendir (imkânsızdır). Mısrâ: "Din ve dünya bir araya gelse ne güzel olur."

Evet, meşâyıhtan bazıları kendilerinden ve irâdelerinden tümüyle geçmişler ama bazı dinî gâyelerle ve hakkânî niyetlerle ehl-i dünyâ görüntüsünde (kılığında) bulunmayı tercih etmişlerdir. Zâhiren dünyaya rağbet eder gibi görünürler, gerçekte ise hiç gönül bağlamazlar. Her (dünyevî) şeyden boş ve hürdürler. "*Onlar, ne ticaret ne de alışverişin kendilerini Allah'ı anmaktan alıkoyabildiği insanlardır.*"[240] Ticâret ve alışveriş, onların Allah'ı zikretmesine mâni değildir. Bu dünyevî işlerle meşgul ve bağlantılı iken (gönül ile) bağlantısızdırlar. Hz. Hâce Nakşbend (kuddise sirruhu) buyurmuştur ki: "Minâ Pazarı'nda bir tüccar gördüm, yaklaşık 50.000 dinarlık alışveriş yaptı. Bir an bile gönlü Hak Teâlâ'dan gâfil olmadı."

Cilt: 1, 36. Mektup:

Sûfîlerin imtiyazlı oldukları tarikat ve hakikatten her ikisi de, şerîatın hizmetçisidir ve bunlar şerîatın üçüncü parçası olan ihlâsı tamamlarlar. O hâlde bu ikisini yani tarikat ve hakikati elde etmekten gâye, şerîatı tamamlamaktır, yoksa şerîatın dışında başka bir şey değildir.

239 Benzer rivayet için bkz. Ahmed, *Müsned*, VI, 638, nr. 19933.
240 Nûr, 24/37.

Sûfîlere manevî yolda yüz gösteren hâller, ilhamlar ve yüksek ilimler maksat değildir. Aksine tarikat çocuklarının terbiye edildiği vehimler ve hayâllerdir. Bütün bunlardan geçip, sülûk ve cezbe makamlarının sonu olan "rızâ makamı"na ulaşmak gerekir. Çünkü tarikat ve hakikat mertebelerini aşmanın gâyesi, rızâ makamının gereği olan "ihlâs"ı elde etmenin dışında bir şey değildir.

Cilt: 1, 41. Mektup:

Bâtın, zâhiri tamamlayan ve onu olgunlaştırandır. Kıl kadar bile aralarında muhâlefet yoktur. Meselâ dil ile yalan söylememek şerîattır, yalan düşüncesini gönülden çıkarıp uzaklaştırmak ise tarikat ve hakikattir. Eğer bu uzaklaştırma işi zorlanarak ve çalışarak oluyorsa, tarikattır. Eğer zorlanmaksızın mümkün ve müyesser oluyorsa, hakikattir. O hâlde gerçekte tarikat ve hakikat olan "bâtın", şerîat demek olan "zâhir"in tamamlayıcısı ve kemâle erdiricisidir.

Bu durumda, tarikat ve hakikat yollarına sülûk edenlere eğer yolculuk esnâsında zâhiren şerîata muhâlif şeyler zuhûr ederse, bu durum, onların manevî sarhoşluğuna (sekr) ve hâle mağlûb olmalarına bağlıdır. Bu kişileri eğer o makamdan geçirirler ve sahv (ayılma) hâline getirirlerse, zuhûr eden hâller ile şerîat arasındaki zıtlık tamâmen ortadan kalkar. O zıt ve aykırı bilgiler dağılmış toz gibi tümüyle yok olup gider.

Cilt: 1, 43. Mektup:

Meselâ Güneş'in varlığına kesin olarak inanan bir kişinin bu inanç esnâsında yıldızların mevcud olmadığını düşünmesi gerekmez. Ancak Güneş'i gördüğü zaman

yıldızları göremez. Gördüğü şey Güneş'ten başkası olmaz. Yıldızları göremediği zaman bilir ki yıldızlar yok değildir, aksine onların var olduğunu bilir, ama örtülmüşlerdir ve Güneş ışığının parıltısı esnâsında yenilmişlerdir. Bu kişi, o esnâda yıldızların varlığını inkâr eden kişilerin görüşünü kabul etmez. Bilir ki o bilgi ve düşünce, doğruya aykırıdır. O hâlde bir zâttan başkasını yok bilmek olan tevhîd-i vücûdî (vahdet-i vücûd) akıl ve şerîata aykırıdır. Tek görmek olan tevhîd-i şuhûdî ise böyle değildir, onda (akla ve şerîata) hiç muhâlefet yoktur.

Meselâ Güneş doğunca yıldızları yok saymak ve yok bilmek gerçeğe aykırıdır. Ama o esnâda yıldızları görememek aykırı değildir. Yıldızları görememek, Güneş ışıklarının baskınlığı ve bakanın gözünün zayıflığı sebebiyledir. Eğer bakanın gözü o Güneş'in nuru ile sürmelenir ve güçlenirse, yıldızları Güneş'ten ayrı görür. Bu görme, hakka'l-yakîn mertebesinde olur. O hâlde bazı şeyhlerin şerîatın zâhirine muhâlif görünen ve bazı kişilerce tevhîd-i vücûdî şeklinde yorumlanan sözlerini, meselâ İbn-i Mansûr Hallâc'ın "Ene'l-Hak" (Ben Hakk'ım), Ebû Yezîd Bistâmî'nin "Sübhânî" (kendimi tesbih ve tenzîh ederim) ve benzeri sözlerini tevhîd-i şuhûdî ile yorumlamak ve muhâlefetten uzaklaştırmak daha uygundur.

Mâdem ki Allah'tan başkası onların gözünden silinip gizlendi, o hâlin baskınlığı (galebesi) ile bu sözleri söylediler ve Allah'tan gayrısının varlığını kabul etmediler, o hâlde "Ene'l-Hak" demenin mânâsı "Hak Teâlâ vardır, ben değil." demektir. Kendisini göremeyince kendi varlığını da kabul etmez. Yoksa "Ene'l-Hak" diyen kişi kendini görmekte ve o gördüğüne Hak demekte değildir. Çünkü bu durum, küfrün ta kendisidir.

***Mebde' ve Me'âd*, 16. bölüm:**

Allah Teâlâ buyurdu ki: "*Ey îmân edenler! Size verdiğimiz rızıkların temiz olanlarından yeyin, eğer siz yalnız Allah'a kulluk ediyorsanız O'na şükredin.*" (el-Bakara, 2/172). Burada "eğer siz" diye başlayan şart cümlesinin yemek ile ilgili şarta bağlı olması muhtemeldir. Yani ibadet ve kulluğu sâdece Allah'a yapacaksanız, size rızık olarak verdiğimiz lezzetli şeylerden yiyin. Eğer kulluğu sâdece Allah'a yapmayacak, nefislerinizin arzularına kulluk edecekseniz bu lezzetli rızıklardan yemeyin. Çünkü bu durumda siz manevî kalp hastalığına tutulmuşsunuz demektir ve lezzetli rızıklar sizin için öldürücü bir zehirdir. Kalp hastalığınız ortadan kalktığı zaman lezzetli şeyleri yemeniz sizin için uygun olur.

***Mebde' ve Me'âd*, 17. bölüm:**

Meşâyıhtan yani büyük velilerden bazıları şöyle demiştir: "Allah'ı tanıyan kişiye günah zarar vermez." Yani mârifetullâha ulaşmadan ve Allah'ı tanımadan önceki günahı ona zarar vermez. Çünkü İslâm, önceki günahları kesip atar. Gerçek İslâm, sûfîlerin yolu ve metodu üzere fenâ ve bekâ mertebelerinden sonra Allah'ı tanımaktır. Ve bu tanımanın (mârifetullahın) elde edilmesi, daha önce oluşan günahları siler ve yok eder. Ayrıca bu sözde "günah" kelimesi ile kastedilen şey, Allah'ı tanıdıktan sonraki günah da olabilir. O zaman bu günah ile büyük değil küçük günah kastedilmiş olur. Çünkü evliyâullah büyük günah işlemekten korunmuştur. Küçük günahın onlara zarar vermemesi de, günahta ısrarcı olmamaları ve hemen tevbe ile onu gidermeleridir. Yine bu sözün mânâsı "Allah'ı tanıyan kişiden günah sâdır olmaz." şeklinde de olabilir.

Günah işlemeyince onun zararı da olmaz. Cümlede gerekli olan (Allah' tanımak) zikredilmiş ve onun gerektirdiği şey (günah işlememek) kastedilmiştir.

Yoldan çıkmış bazı mülhidlerin bu cümleyi "Allah'ı tanıyan (ârif) kişinin günah işlemesi câizdir, çünkü günah ona zarar vermez." diye yorumlamaları bâtıl, kesinlikle geçersizdir ve açıkça zındıklıktır.

***Mebde' ve Me'âd*, 28. bölüm:**

Bir süre, imamın arkasında cemâatle namaz kılarken kırâat edebilmek (Fâtiha okuyabilmek) için Hanefî mezhebinde bir delil ve açık bir fetvâ bulmak istedim. Mâdem ki namazda Kur'ân okumak farzdır, hakîkî kırâati (herkesin okumasını) bırakıp hükmî kırâat (sâdece imamın okuması) ile yetinmeyi mâkul bulmuyordum. Nitekim hadîs-i şerîfte: "*Fâtiha'sız namaz olmaz.*" buyurulmuştur. Ama Hanefî mezhebine riâyet ederek tercihime uymayıp kırâati terk ediyordum. Bu terk etmeyi de riyâzat ve mücâhede (çile) sayıyordum. Sonunda Hak Teâlâ mezhebe riâyet etmemin bereketiyle ki mezheb değiştirmek yanlıştır, Hanefî mezhebine göre imama uyan kişinin kırâati terk etmesinin hakikatini bana gösterdi. Basîret nazarıyla bakıldığında hükmî kırâat (sâdece imamın okuması) hakîkî kırâatten daha üstün göründü. Çünkü imam ve cemâat berâberce Hakk'a dua makamında duruyorlar. Namaz kılan kişi Rabbine yakarır. Bu esnâda imamı önder yapıyorlar. O halde imam ne okursa sanki cemâatin dilinden (onlara vekâleten) okur. Sanki bir grup insan büyük bir padişahın huzûruna çıkıyorlar, hepsinin ihtiyacını arz edip sözcülük yapsın diye içlerinden birisini başkan yapıyorlar. Bu durumda başkan konuşurken diğerleri de konuşurlarsa

âdâba aykırı olur ve padişah memnun olmaz. Dolayısıyla bu grubun önder tarafından icrâ edilecek olan hükmî konuşması, onların hakîkî konuşmasından daha iyidir. İmâm namazda Kur'ân okurken kendileri de Kur'ân okuyan cemâatin durumu da böyledir. Bu, karışıklığa sebep olur, edebe uzaktır, icmâa aykırı olan bölük bölük olmaya yol açar. Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasındaki ihtilâflı konuların çoğu böyledir. Dış görünüş ve zâhir Şâfiî tarafını tercih eder, işin iç yüzü ve hakikati ise Hanefî mezhebini destekler.

***Ma'ârif-i Ledünniyye*, 37. bölüm:**

Bizim için lâzım olan şey, gönlü Allah Teâlâ dışındaki şeylere bağlı olmaktan kurtarmaktır. Bu kurtuluş ve selâmet de, Cenâb-ı Hak'tan başka şeylerin (gayr, mâsivâ) gönülde kalmamasıyla olur. Farazâ sâlik bin sene ömür sürse, gönlüne gayr düşüncesi gelmez. Çünkü kalpte Allah'tan başka şeyleri unutma durumu hâsıl olmuştur. Mısrâ: "*İş budur, bunun dışındakiler ise hiçtir.*"

***Mükâşefât-ı Gaybiyye*, 15. bölüm:**

Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem) buyurdu ki: "*Sizden biriniz iftar edip orucunu açtığı zaman hurma ile iftar etsin. Çünkü hurma berekettir.*" Orucu hurma ile açmada ve hurmanın bereket olmasındaki hikmet, hurma ağacının insan gibi kapsayıcılık ve düzgünlük sıfatı ile yaratılmış olmasıdır. Bu sebeple Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem) hurma ağacına "*Âdemoğullarının halası*" demiş ve Âdem'in çamurundan yaratıldığını ifade etmiştir. Nitekim şöyle buyurmuştur: "*Halanız hurma ağacına hürmet ve ikram ediniz. Çünkü o, Âdem'in çamurunun bakıyesinden yaratılmıştır.*" Hurmanın bereket ile

ilişkisi, onun kapsayıcılığı sebebiyle olmalıdır. O hâlde hurma ağacının meyvesi olan hurma ile iftâr etmede, iftâr eden kişinin cüz'ü (parçası) ile oruç açılmış olmaktadır. İnsan ile hurma arasındaki parça olma ilişkisinden dolayı, hurmanın hakikat-ı câmiası (kapsayıcı hakikati) onu yiyenin hakikatinin parçası olur. Onu yemenin tavsiye edilmesi, hurmanın hakikat-ı câmiasının ihtivâ ettiği sonsuz kemâlât sebebiyledir. Bu durum (hurmanın hakikatinin onu yiyenin hakikatinin cüz'ü olması), hurmayı normal zamanda yemek ile de oluşur, ancak oruçlunun nefsânî arzulardan ve fânî lezzetlerden uzaklaştığı iftâr vaktinde daha tesirli olur, bu iş o zaman daha kâmil bir şekilde ortaya çıkar. Hz. Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve sellem): "Mü'minin hurma ile sahur etmesi ne güzeldir" buyurmasının hikmeti de, o gıdânın, gıdâyı alanın cüz'ü olması ve kendi hakikati ile yiyenin hakikatini kemâle erdirmesi olmalıdır.

Oruç ânında (bir şey yenmemesi sebebiyle) bu iş gerçekleşmediği için onu telâfî etmek gâyesiyle hurma ile sahura teşvik buyurmuşlardır. Çünkü onu yemek, sanki bütün gıdâları almak gibidir. Kapsayıcılığı sebebiyle hurmanın bereketi (sahurdan) iftar vaktine kadar sürer. Hurmanın zikredilen bu faydası, onu dînin meşrû gördüğü bir yoldan temin etmek ve şerîattan kıl ucu kadar bile ayrılmamak durumunda gerçekleşir. Bu faydanın hakikati de, onu yiyen kişi sûret ve şekilden geçip hakikate ulaştığı zaman, zâhirden geçip bâtınla süslendiği zaman müyesser olur. Gıdânın zâhiri, o kişinin zâhirine (bedenine) yardımcı olur. Gıdânın bâtını (hakikati) de o kişinin bâtınını kemâle eriştirir. Ancak durum böyle olmazsa (şer'î ahkâma riâyet edilmezse) hurmanın faydası zâhirî yardım ile yani bedeni güçlendirmekle sınırlı kalır, onu yiyen de kusurun ve eksikliğin tam içinde olur. Şiir:

“Lokmayı cevher yapmak için çalış,
Ondan sonra ne istersen ye!”

İftarda acele etmek, sahuru da geciktirmek konusundaki hikmet, gıdânın gıdâ alanı kemâle erdirmesi sırrıdır.

Eğer “Madem ki ârif kişinin kemâle ermesinde gıdânın tesiri var, o hâlde oruçta (gündüzleri) gıdâyı terk etmenin hikmeti nedir?” diye bir soru sorarlarsa, cevâben deriz ki: Allah’ın isimlerinden bazıları Samediyyet (muhtaç olmama) mertebesiyle irtibatlıdır. Bu isimlerden tam nasip almak, yeme ve içmeyi terk etmeden mümkün ve müyesser değildir. Bu sebeple gıdâyı almakta ârifin kemâle erişmesi olduğu gibi, gıdâyı terk etmekte de onun (Samedî isimlerden feyz alarak) kemâle erişmesi vardır. İşin gerçeğini Allah Teâlâ daha iyi bilir.

***Mükâşefât-ı Gaybiyye*, 28. bölüm:**

Ey muhterem oğul! Hadîs-i kudsîde (Cenâb-ı Hakk’ın): “*Halk, benim âilemdir.*” buyurduğu nakledilmiştir. Mâdem ki halk onun âilesidir, onlara iyilik yapmak ve ihsanda bulunmak Mevlâ azze ve celle’nin rızâ ve hoşnûdluğuna ne kadar sebep olur? Çünkü ihsan, onun âilesine yapılmış oluyor. Nakledilir ki, dedeniz muhterem şeyh (kuddise sirruhu), mahlûkâta karşı şefkat ve merhametinin çokluğundan dolayı: “Ey Rabbim! Benim bedenimi o kadar büyüt ve bütün Cehennem benim bedenimle öyle dolsun ki, hiçbir günahkâr oraya sığmasın ve orada azap çekmesin” demiştir. “*Çocuk, babasının sırrıdır.*” hükmünce, aynı hâl, Hazret-i Şeyh’in çocuklarında da mevcuttur. İyi biliniz ki, sizin gelişiniz dervişlerin mutluluğuna sebep olmuştur. Hak Teâlâ sizi mesrûr eylesin ve ecdâdınızın yolu üzere istikâmet bahşetsin!

SONUÇ

İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî yaşadığı dönemde özellikle Hindistan'da Müslümanların din ve tasavvuf anlayışını düzene koymak için mücadele etmiş, tekke ile medreseyi, sûfîlerle âlimleri uzlaştırmak için gayret sarf etmiş önemli bir şahsiyettir. O, bir taraftan yöneticilerin İslâm dışı uygulamalarına sessiz kalmayıp İslâm'ın güçlenmesi için mücadele etmiş, bir taraftan da Hint Altkıtası'ndaki Müslümanların hurafelerle karışan İslâm anlayışını değiştirip ıslah etmeyi hedeflemiştir.

İmâm-ı Rabbânî manevî yolculuğu esnasında yaşadığı ruhî tecrübeleri ve edindiği yüksek bilgileri kaleme alarak dostları ve mürîdleriyle paylaşmış, tasavvufun eğitim ve düşünce konularına birçok yeni kavram ve yorum kazandırmıştır. Onun için tasavvufî yolculuğun aşamalarını bütün detaylarıyla anlatan ilk sûfîdir denilebilir. Letâifin insan bedenindeki yerleri, onların fenâsı ve manevî yolculuğu, seyr-i âfâkî, seyr-i enfüsî, Kemâlât-ı Nübüvvet ve Hakikat-ı Ahmediyye mertebeleri gibi konularda kaydettiği bilgiler de oldukça orijinaldir. Vahdet-i vücûda yönelik eleştirileri ve vahdet-i şuhûd hakkındaki yorumları İmâm-ı Rabbânî'nin tasavvuf tarihinde müstakil bir ekol olmasını sağlamıştır. Onun bu konudaki önemi, vahdet-i vücûdu eleştirirken âlimler gibi zihnî delillere değil, tasavvuf yolunda edindiği keşfî tecrübelere de dayanmasıdır.

İmâm-ı Rabbânî'nin tasavvufî düşünceleri oldukça önemli olmasına rağmen, mektuplarında ve diğer eser-

lerinde bu düşünceler dağınık vaziyette bulunmaktadır. Çünkü o, zihnindeki sistemi bir bütün hâlinde yazmak yerine, genellikle bir eserinde veya mektubunda konunun bir yönünü anlatmış, bir başka eserinde aynı konunun devamını veya değişik bir boyutunu ele almıştır. Onun anlatmak istediği sistemi bir bütün olarak kavrayabilmek için eserleri ve mektupları dikkatle okunup ilgili paragraflar birleştirilmelidir. Aksi takdirde okuyucunun önündeki bilgiler bir yapboz oyununun dağınık parçaları gibi duracağı için sistemi bir bütün olarak anlaması oldukça zor olacaktır. Ayrıca o, zamanla edindiği yeni bilgi ve ruhî tecrübeler neticesinde önceki bazı fikirlerinden vazgeçmiştir. Bütün bunlar İmâm-ı Rabbânî'nin ve eserlerinin doğru bir şekilde anlaşılmasının önünde bir engel oluşturmaktadır. Dolayısıyla İmâm-ı Rabbânî'nin eserlerini okumaya başlamadan önce, onun fikirlerini özetle ve sistematik olarak işleyen bir eserin okunması faydalı olacaktır. Elinizdeki bu eserin sağlayacağı en önemli katkılardan biri de budur.

İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî, dini ihya faaliyetleri, tasavvufa getirdiği yenilikler ve sonraki nesiller üzerindeki tesiriyle tarihte iz bırakmış önemli bir şahsiyet ve yenileyicidir. O, çabaları ve faaliyetleriyle "hicrî ikinci bin yılın yenileyicisi" (Müceddid-i Elf-i Sânî) sıfatına lâyık olduğunu ispatlamıştır. Onun kişiliği ve fikirleri yaşadığı dönemde kendi toplumunu etkilediği gibi, vefatından sonra da İslâm dünyasında özgürlük, ilim ve ıslâh hareketlerini etkilemiştir.

SEÇME BİBLİYOGRAFYA

Ahmad, Aziz, “Dîn-i Ilâhî”, *EI (2)*, Leiden 1965, II, 296-297.

Ahmad, Aziz, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*, Oxford 1969.

Algar, Hamid, “İmâm-ı Rabbânî”, *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 194-199.

Algar, Hamid, “Yüzyılın Müceddidi: Bediüzzaman Said Nursî ve Tecdit Geleneği”, *Bediüzzaman ve Tecdît*, İstanbul 2002, s. 11-31.

Allame, Abu l-Fazl, *The Â-în-i Akbarî* (trc. H. Blochmann), Delhi 1989.

Alvi, Sajida S., “The Mujaddid and Tajdîd Traditions in the Indian Subcontinent: An Historical Overview”, *Journal of Turkish Studies*, 18 (1994), s. 1-15.

Ansari, Abdul Haq, “Shaykh Ahmad Sirhindî’s Doctrine of Wahdat al-Shuhûd”, *Islamic Studies*, 37/3 (Autumn 1998), s. 281-313.

Ansari, Abdul Haq, *Sufism and Sharî‘ah: A Study of Shaykh Ahmad Sirhindî’s Effort to Reform Sufism*, Leicester 1986.

Aslam, Muhammad, “Jahângîr and Shaikh Ahmad Sirhindî”, *Journal of the Asiatic Society of Pakistan*, X/1 (1965), s. 135-147.

Bâkî Billâh, *Külliyyât-ı Bâkî Billâh* (nşr. Ebu’l-Hasan Zeyd Fârûkî- Burhân Ahmed Fârûkî), Lahor 1967.

Bedahşî, Muhammed Emîn, *Menâkıbu'l-hazarât*, İslâmâbâd, Gencbahş Ktp., nr. 12522, vr. 1a-343a.

Bihârî, Gulâm Yahyâ, *Kelimâtü'l-hak*, *Demgu'l-bâtıl* (nşr. Abdülhamîd Sivâtî), Gûcrânvâla [Gujranwala] 1995, içinde, s. 75-94..

Buehler, Arthur F., "Sharî'at and 'Ulamâ in Ahmad Sirhindî's Collected Letters", *Die Welt des Islams*, 43/3 (2003), s. 309-320.

Buehler, Arthur F., *Fehâris-i Tahlîlî-yi Heştgâne-i Mektûbât-ı Ahmed-i Sirhindî*, Lahor 2001.

Buehler, Arthur F., *Sufi Heirs of the Prophet. The Indian Naqshbandiyya and Rise of the Mediating Sufi Shaykh*, Columbia 1998.

Cebecioğlu, Ethem, *İmâm-ı Rabbânî: Hareketi ve Tesirleri*, İstanbul 1999.

Chittick, W. C., "Wahdat al-Shuhûd", *EI (2)*, Leiden 2002, XI, 37-39.

Copty, Atallah S., "The Naqshbandiyya and Its Offshoot, The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya in the Haramayn in the 11th/17th Century", *Die Welt des Islams*, 43/3 (2003), s. 321-348.

Dihlevî, Abdullah Gulâm Ali, *Hâlât ve Makâmât-ı İmâm-ı Rabbânî*, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 491, vr. 1b-101b.

Farooqi, Abul Hasan Zaid, *Hazrat Mujaddid and his Critics* (Urduca'dan İngilizce'ye trc. Mir Zahid Ali Kamil), Lahore 1982.

Faruqi, Burhan Ahmad, *The Mujaddid's Conception of Tawhid*, Delhi 1977.

Fazlur Rahman, "The Reformer of the 2nd Millenium", *Pakistan Quarterly*, sy. 7 (1957), s. 45-48.

Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme: Makâleler IV* (trc. Adil Çiftçi) Ankara 2003, s. 111-121.

Friedmann, Yohanan, *Shaykh Ahmad Sirhindî: An Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity*, London 1971.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Beyrût ts.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn, *Fusûsu'l-hikem* (thk. Ebu'l-Alâ Afîfî), Kâhire 1946.

Jahangir, *The Tûzuk-i Jahângîrî or Memoirs of Jahângîr* (trc. Alexander Rogers, ed. Henry Beveridge), New Delhi 1978.

Kazânî, Muhammed Murâd Minzelevî, *Tercümetü ahvâli'l-İmâmi'r-Rabbânî, Mu'arrabu'l-Mektûbât (ed-Dürerü'l-meknûnâti'n-nefîse)*, Mekke 1317/1899, I, 2-183. (kenarında)

Khan, Ghulam Mustafa, "The Naqshbandi Saints of Sind", *Journal of the Research Society of Pakistan*, 13/2 (1976), s. 19-47.

Khan, Kabir Ahmad, "A Select Bibliography on Shaykh Ahmad Sirhindî", *Muslim World Book Revieve*, 12/2 (1992), s. 65-70.

Kişmî, Muhammed Hâşim, *Berekât-ı Ahmediyye el-Bâkıyye (Zübdetü'l-makâmât)*, Kânpûr 1307/1889.

Konuk, Ahmed Avni, *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi* (hzr. M. Tahralı- S. Eraydın), İstanbul 1987-1992.

Lâhûrî, Gulâm Server, *Hazînetü'l-asfiyâ*, Kânpûr 1312/1894.

Mekkî, Ahmed Ebu'l-Hayr, *Hediyye-i Ahmediyye*, Kânpûr 1313/1895.

Müceddidî, Muhammed İhsân, *Ravzatü'l-kayyûmiyye* (Farsça'dan Urduca'ya trc. ve nşr. İkbâl Ahmed Fârûkî), Lahor 1996.

Müctebâî, Fethullâh, "Ahmed-i Serhindî", *DMBİ*, Tahran 1375 hş. /1996, VII, 48-59.

Nadwî, S. Abul Hasan Ali, *Saviours of Islamic Spirit*, Lucknow 1983.

Nedvî, Ebu'l-Hasan Ali, *İmâmü's-Sirhindî: Hayâtühû ve A'mâlühû.* (Kuveyt 1983)

Nursî, Bedîuzzamân Saîd, *Kaynaklı, İndeksli, Lügatli Risale-i Nur Külliyatı*, İstanbul 2004,

Rizvi, Saiyid Athar Abbas, *A History of Sufism in India*, New Delhi 1992.

Rizvi, Saiyid Athar Abbas, *Muslim Revivalist Movements in Northern India in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Agra 1965.

Sikenderpûrî, Vekîl Ahmed, *el-Kelâmü'l-müncî bi-reddi îrâdâti'l-Berzencî*, Delhi 1312/1894.

Sikenderpûrî, Vekîl Ahmed, *Envâr-ı Ahmediyye*, Delhi 1309/1891.

Sikenderpûrî, Vekîl Ahmed, *Hediyye-i Müceddidiyye*, Delhi 1311/1893.

Sirhindî, Ahmed, *Mükâşefât-ı Ayniyye* (nşr. Gulâm Mustafa Hân), Karaçi 1965.

Sirhindî, Ahmed, *İsbâtü'n-nübüvve*, *Resâil-i Müceddidiyye* (nşr. Mahbûb İlâhî), Lahor 1385/1965 içinde, s. 17-56.

Sirhindî, Ahmed, *Ma'ârif-i Ledünniyye*, Karaçi 1388/1968, s. 48.

Sirhindî, Ahmed, *Mebde' ve Me'âd*, Karaçi 1968.

Sirhindî, Ahmed, *Mektûbât-ı İmâm-ı Rabbânî*, Karaçi 1392/1972.

Sirhindî, Ahmed, *Resâil-i Müceddidiyye* (nşr. Mahbûb İlâhî), Lahor, İdâre-i Sa'diyye-i Müceddidiyye, 1385/1965.

Sirhindî, Ahmed, *Risâle-i Tehlîliyye* (nşr. Gulâm Mustafa Han), Karaçi 1965.

Sirhindî, Ahmed, *Ta'lîkât ber Şerh-i Rubâ'iyyât-ı Hâce Bâkî Billâh*, *Resâil-i Müceddidiyye* (nşr. Mahbûb İlâhî), Lahor 1385/1965 içinde, s. 217-248.

Sirhindî, Ahmed, *Te'yîd-i Ehl-i Sünnet (Risâle-i Redd-i Şî'a)*, [nşr. Gulâm Mustafa Han], İstanbul 1994.

Sirhindî, Bedreddîn b. İbrâhîm, *Hazarâtü'l-kuds* (nşr. Mahbûb İlâhî), Lahor 1971.

Sirhindî, Bedreddîn b. İbrâhîm, *Visâl-i Ahmedî* (nşr. Gulâm Mustafa Hân), Karaçi 1388/1968.

Şarkpûrî, Muhammed Halîm, *İkinci Bin Yılın Yenileyicisi: İmam Rabbânî* (trc. Ali Genceli), Konya 1978.

ter Haar, J.G.J, "The Collected Letters of Shaykh Ahmad Sirhindî", *Manuscripts of the Middle East*, 3 (1988), s. 41-44.

ter Haar, J.G.J., *Follower and Heir of the Prophet: Shaykh Ahmad Sirhindî (1564-1624) as Mystic*, Leiden 1992.

Tosun, Necdet, *Bahâeddîn Nakşbend: Hayatı, Görüşleri, Tarikatı*, İstanbul 2002.

Tosun, Necdet, *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî: Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Görüşleri*, İstanbul 2005.

Valiuddin, Mir, "Reconcilation Between Ibn 'Arabi's Wahdat-i Wujud and the Mujaddid's Wahdat-i Shuhud", *Islamic Culture*, 25/1 (1951), s. 43-51.

İNDEKS

F

G

H

M

N

Z